

ÍNDICE

EDITORIAL

Manuel Carmo Ferreira	3
-----------------------------	---

ARTIGOS

EROS E NOSTALGIA. ENSAIO SOBRE FREUD	
Carlos João Nunes Correia	7
A EXPERIÊNCIA ERÓTICA EM LEONARDO COIMBRA	
Paulo Alexandre Esteves Borges	19
HÖLDERLIN E O «RETORNO NATAL»	
Cristina Beckert	37
PROLEGÓMENOS A UMA ONTOLOGIA DA ACÇÃO	
José Barata-Moura	51
ARTE E CIÊNCIA: ACORDO E PROGRESSO	
Carmo d'Orey	71
O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO:	
(II) A IMORTALIDADE DO PROBLEMA	
António Pedro Mesquita	85
O TEMA DA EXISTÊNCIA NA <i>NOVA DILUCIDATIO</i> DE KANT	
Pedro Viegas	111

RECENSÕES

RICHARD D. MCKIRAHAN, Jr., <i>Principles and Proofs</i>	
Maria José Figueiredo	129
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, <i>Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo</i>	
Manuel Cândido Pimentel	133

M. BARBOSA e I. O. CASTRO, Górgias. <i>Testemunhos e Fragmentos</i>	
António Pedro Mesquita	137

DISSERTAÇÕES - 1993

SUBJECTIVIDADE E DIACRONIA NO PENSAMENTO DE LEVINAS	
Maria Cristina Beckert de Assunção	143
RICOEUR E A EXPRESSÃO SIMBÓLICA DO SENTIDO	
Carlos João Nunes Correia	147
A EXEMPLIFICAÇÃO NA FILOSOFIA DA ARTE DE NELSON GOODMAN	
Maria do Carmo Gaivão Tavares d'Orey	154
O <i>PERI IDEÔN</i> E A CRÍTICA ARISTOTÉLICA À TEORIA DAS FORMAS DE PLATÃO	
Maria José Marques de Figueiredo	158
INTERPRETAÇÃO E IMAGINAÇÃO EM <i>DU TEXTE À L'ACTION</i> DE PAUL RICOEUR	
Maria de Fátima de Jesus Rodrigues	159
METAFÍSICA E CRÍTICA EM FICHTE. A <i>DOCTRINA DA CIÊNCIA</i> DE 1805	
Diogo Falcão Ferrer	160

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

QUANDO A EUROPA DA FILOSOFIA TAMBÉM É NOTÍCIA	165
ACÇÕES DE FORMAÇÃO - PROGRAMA FOCO	168
PUBLICAÇÃO DAS ACTAS DO COLÓQUIO «RELIGIÃO, HISTÓRIA E RAZÃO DA <i>AUFKLÄRUNG</i> AO ROMANTISMO»	168
COLÓQUIO SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA E A FILOSOFIA DO ENSINO	169

EDITORIAL

*Aquele que genuinamente ensina é um indicador de caminhos;
Se àquele que aprende apraz, de facto, a verdade,
Basta-lhe apenas um aceno,
Para levá-lo a encontrar o que procura.*

Novalis, *Fragmentos logológicos*

A comunicação em exercício de posições temática e metodologicamente diferenciadas e difluentes que uma revista filosófica universitária não só terá de ser por inevitabilidade, mas deverá assumir como programa, pode encontrar no esquema ensinar-aprender a modelização de um dinamismo de reciprocidade, susceptível de contribuir, se não para uma paz perpétua entre os filosofantes, pelo menos para a coexistência pacífica da república dos estudiosos dessa peculiar modalidade da intervenção humana — pensar sabendo que se pensa —, afastada a ameaça de uma qualquer deriva doutrinária imperialista.

«Só se aprende [e só se ensina] um pensamento pensando-o»: esta uma asserção hegeliana que alude directamente à condição tipificadora da atitude da efectiva compreensão filosófica e nos confronta de imediato com a sua exigência mais primitiva e mais determinante. Tudo o mais são procedimentos técnicos, recursos úteis, imprescindíveis mesmo, mas subordinados àquele pressuposto último que é pensar, pensar-se num pensamento outro, na sua irredutível alteridade e, na seriedade desse irredutível, implantar a comunidade de inteligência possível.

A pluralidade sincrónica das posições e dos métodos é passível do mesmo tratamento que a diversidade sucessiva cujo registo constitui a história da Filosofia: o reconhecimento autêntico de ambas impõe quer a recusa de um atomismo enclausurante quer o esforço pelo estabelecimento de uma identidade através da diferença.

Pensar um pensamento significa necessariamente, por um lado, *restitui-lo* à individualidade irrepetível do seu autor e do seu momento, surpreender o que nele é posição peculiar, índice de um estado da questão e insuprimível conteúdo tético ou aporético; representa então, a um tempo, uma inquirição genealógica (reconstrução de uma génese) e topológica (a circunscrição num horizonte de sentido). Por outro lado, e mais essencialmente, significa *justificá-lo*, esclarecê-lo à luz dos seus suportes formais, da sua coerência interna, da ordem argumentativa em que vem dado e das suas implicações sistemáticas. Significa, mais radicalmente ainda, *fundamentá-lo*, ou seja, vê-lo derivar dos princípios supostos, da decisão instauradora que está configurando a identidade única e a autenticidade de um pensamento com nome próprio.

O texto do autor, comunicação *in via*, deverá constituir sempre a pedra de toque do intento compreensivo, a autoridade soberana da exegese, sem com isso se pretender aprisionar o entendimento na mera «letra»: aliando o empenhamento informativo, interpretativo e impugnativo à técnica do comentário, a leitura que visa a compreensão encara o texto simplesmente como o lugar testemunhal das razões, o veículo, a mediação sempre disponível da «coisa mesma», do que está realmente em questão, do que importa ser pensado.

A comunicação, quer no eixo da actualidade quer da diacronia, supõe, deste modo, uma tarefa multidimensional — hermenêutica, sistemática, crítica e reflexiva — sem por isso suspender minimamente a circunscrição temporal envolvente, antes sumamente a relevando: a compreensão da individualidade filosófica implicará sempre o empenho em identificar um complexo circunstancial de referência, sem com tal sacrificar a uma qualquer tipologia temática ou doutrinária, tendo constantemente presente que toda a exposição é filha do seu tempo, e ganhando nessa circunscrição a *Grundbefindlichkeit* específica que a particulariza e lhe confere uma fisionomia peculiar. Nisto se segue mais uma vez a Hegel que faz sempre de cada posição filosófica «o seu tempo captado no pensamento», ou então a J. Habermas que a considera como «a sismografia do espírito da época», o que de modo algum equivale a assimilá-la redutoramente a um registo passivo e neutro da actualidade, esgotando-a nesse seu agora. É, aliás, este inelidível intervalo que outorga irrevogavelmente a todo o projecto filosófico a sua relativa, frágil, mas incon-

tornável *Unzeitgemässheit*. A comunicação instala-se justamente na consciência do carácter não definitivo de um tal distanciamento: tornarmos-nos contemporâneos de remotos dizeres e de uma tal diáspora de significados é a eficácia própria da cultura filosófica e a validação do trabalho empreendido.

Como trabalho hermenêutico, a comunicação em Filosofia introduz-nos na especificidade da discursividade reflexiva pelo tratamento da sua génese e estrutura como texto: a atitude principiante, o tipo, o ritmo e o estilo da reflexão e o modo de significação. Assim se cumpre a instauração da compreensão numa dialéctica de cumplicidade e distanciamento, visando em última instância a «invenção» do sentido (o sujeito da escrita e da leitura).

A dimensão sistemática atende primordialmente ao elemento estratégico da argumentação filosófica e aos fundamentos da demonstração — *sapientia est ordinare* —, procurando formular uma analítica dos filosofemas segundo a sua morfologia e estrutura tendencial; preocupa-se sobretudo com a dialéctica especulativa no estabelecimento da reciprocidade entre a ordem integradora do discurso e as proposições, teses e tópicos das proposições singulares, sem descurar a metafórica a que recorre.

A comunicação filosófica é ainda uma operação eminentemente crítica, não como cedência ao ímpeto adolescente de refutação *qua tale* ou ao nomadismo céptico e relativista, incapaz de perceber como a Filosofia «nunca é a mesma, sendo sempre ela mesma», mas como obra de justiça, acção de efectivo reconhecimento e justificação de cada posição em si própria — uma crítica imanente: como *anagnousis*, o exercício filosófico de compreensão da sua diversidade implica a fixação de limites de um pensar constituído, a denúncia da unilateralidade que sempre aflora na posição dos seus axiomas fundadores, no rastreio da «sombra do filósofo» e da finitude essencial que é fermento da destituição da pretensão do definitivo.

O trabalho filosófico em torno da sua pluralidade é, finalmente, reflexão, constituição de si mesmo como protagonista do seu próprio pensar, não como retorno solipsista infecundo, num espelhamento mortal e auto-satisfeito, mas como um processo de auto-objectivação; mas a dialogia, essa condição de pensar situando-se no ponto de vista do outro, é indissociável da génese de si como ser pensante, do seu carácter de interlocutor que, no jogo de adesão e retenção, responde por si, insubstituivelmente.

ARTIGOS

EROS E NOSTALGIA. ENSAIO SOBRE FREUD

Carlos João Nunes Correia

*"April is the cruellest month, breeding
Lilacs out of the dead land, mixing
Memory and desire, stirring
Dull roots with spring rain.
Winter kept us warm, covering
Earth in forgetful snow"*

T. S. ELIOT, *The Waste Land*

O conceito de *desejo* em Freud encontra-se indissolúvelmente ligado à estrutura *regressiva* da actividade psíquica. Longe de ser a expressão directa de uma necessidade orgânica, o desejo traduz o impulso de *retorno* psíquico às vivências de satisfação anteriormente experienciadas. Deste modo, não é possível apreender a tensão desiderativa sem pressupor a existência de uma *nostalgia* constitutiva do espírito humano. Este modelo regressivo e nostálgico do desejo enraíza-se, por sua vez, na orientação constitutiva da nossa vida pulsional. Como nos diz Freud, em 1920, «a pulsão recalcada nunca desiste de lutar pela sua satisfação completa que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação.»¹

1 "Der verdrängte Trieb gibt es nie auf, nach seiner vollen Befriedigungen zu streben, die in der Wiederholung eines primären Befriedigungserlebnisses bestünde; [...]" (FREUD, *Philosophica* 3, Lisboa, 1994, pp. 7-18.

A natureza desta «experiência primária de satisfação» tem como paradigma último o estado primacial de narcisismo, — o narcisismo primário —, no qual se processa uma indiferenciação entre sujeito e objecto, em que todo o investimento psíquico do indivíduo se encontra concentrado sobre si mesmo. Mais importante do que discutir a possibilidade real deste estado anobjectal², importa considerá-lo como um modelo de inteligibilidade da própria diferenciação posterior entre o *ego* e o *id*. Mesmo que nunca possamos situá-lo numa época determinada da vida psíquica, o narcisismo primário surge como o horizonte que atrai e norteia a estrutura desiderativa em geral. Assim sendo, o desejo manifesta uma orientação regressiva e nostálgica de *repetição*, visando restaurar a indiferenciação primitiva entre o organismo e o sujeito. A nostalgia expressa, por conseguinte, a tensão psíquica entre o impulso regressivo e a impossibilidade efectiva do retorno radical. Daí o sentimento específico associado à nostalgia, oscilando entre a aspiração desiderativa do retorno e a tristeza suscitada pela separação.

Em face deste modelo regressivo da actividade psíquica, descobre-se, na teoria psicanalítica, como seu contraponto, a presença de uma *síntese progressiva* específica da consciência. Esta última, deve ser entendida como um *processo* de organização e diferenciação da energia psíquica, de permanente consciencialização das representações latentes. Mais do que um princípio, a consciência é uma tarefa. "A consciência não é origem, mas *tarefa*"³. Como se realiza este constante trabalho da consciência? A resposta a esta questão implica a consideração do princípio de realidade, entendido como a assunção psíquica da necessidade inexorável do mundo exterior, mesmo que tal implique o adiamento do princípio de prazer. A constituição do *ego* traduz esta assimilação da realidade como um dos princípios da actividade psíquica humana, envolvendo uma diferenciação entre instâncias psicológicas distintas.

Jenseits, G.W. XIII 44, SA III 251, S.E. XVIII 42). As citações de Freud, neste artigo, remetem para as três principais edições da sua obra: *Gesammelte Werke*. [G.W.] Ed. de Anna Freud e al., Londres, Imago Publishing Co., 1940 e sgs.; *Francoforte-sobre-o-Meno*, S.Fischer Verlag, 1960 e sgs.; *Studienausgabe*. [S.A.] Ed. de A.Mitscherlich e al., Francoforte-sobre-o-Meno, S.Fischer Verlag, 1969 e sgs.; *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. [S.E.] Ed. de J.Strachey e al., The Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, Londres, 1953 e sgs.

2 "Le narcissisme primaire, como réalité psychique, ne peut être que le mythe primaire du retour au sein maternel, scénario que Freud, parfois, range explicitement parmi les grands fantasmes originaires." (J.LAPLANCHE, *Vie et mort en psychanalyse suivi de Dérivation des entités psychanalytiques*. Paris, Flammarion, 19772, p.113).

3 "[...] la conscience n'est pas origine, mais tâche." (RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'Herméneutique*, Paris, Seuil, p.109).

A consideração do princípio de realidade supõe uma «educação» do desejo, isto é, um adiamento da satisfação em relação às circunstâncias concretas da sua realização. A *síntese progressiva* da consciência é, deste modo, o resultado da «educação» da estrutura regressiva do desejo confrontado com o princípio de realidade. A psicanálise, enquanto esforço terapêutico, coincide com uma reorientação do desejo, libertando-o tanto da onipotência narcísica da satisfação imediata como da presença censora e ilusória do *superego*. A educação do desejo nostálgico identifica-se, assim, com a própria tarefa de consciencialização intrínseca ao *ego*. "A sua intenção [dos esforços terapêuticos da psicanálise] consiste em reforçar o *ego*, em torná-lo mais independente em relação ao *super-ego*, em alargar o seu campo de percepção e em desenvolver a sua organização de forma a que ele possa apropriar-se de novos fragmentos do *id*. Onde era o *id* deve tornar-se *ego*."⁴

I

O conceito freudiano de *regressão* [*Regression*] implica a possibilidade da energia psíquica poder percorrer vários graus e sistemas de elaboração, desde o *processo primário* até às formas superiores de organização mental. A regressão não é mais do que o retorno da excitação psicológica aos diferentes sistemas responsáveis pela sua génese. Assim, por exemplo, as representações oníricas não seriam possíveis sem uma regressão da actividade psíquica às formas mais pregnantas, senão mesmo alucinatórias, da percepção, nas quais a energia circula livremente. A condensação e a deslocação constituem, segundo Freud, a revelação desta transferência onírica de energia psíquica ao longo das diferentes cadeias de representações. Pelo contrário, a vigília supõe o movimento inverso, isto é, a progressão da excitação psíquica em direcção à motilidade orgânica, assim como a ligação das diversas representações mentais em formas estáveis e diferenciadas. Em última instância, entre os movimentos regressivos e progressivos da actividade psíquica confrontam-se os dois princípios capitais da psicanálise, o *princípio de prazer* e o de *realidade*.

A representação de uma actividade psíquica centrada na oscilação permanente entre uma função regressiva e progressiva da energia psicológica supõe uma concepção de psiquismo pensado como um conjunto

4 "Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden." (FREUD, *Neue Folge*, G.W. XV 86, S.A. I 516, S.E. XXII 80).

de sistemas articulados entre si. Surge, assim, a metáfora ambígua de um «aparelho psíquico»⁵, preenchido por «lugares» não anatómicos, correspondentes cada um deles a sistemas psicológicos bem diferenciados⁶. Esta hipótese de «localizações psíquicas» [*die psychischen Lokalitäten*] constitui a teoria *tópica* freudiana que, como é sabido, se esquematizou historicamente em duas explicações distintas, mas que se querem complementares.

A primeira *tópica* do aparelho psíquico compreende três sistemas diferentes: inconsciente (sistema de representações afectivas recalcadas), pré-consciente (sistema de representações não conscientes, mas que se podem tornar, em qualquer momento, conscientes) e consciente (sistema periférico do aparelho psíquico ligada à percepção actual de informações provenientes do mundo exterior e interior); a segunda *tópica* organizou os sistemas em *id* (pólo pulsional da personalidade), *ego* (pólo mediador e defensivo da personalidade) e *superego* (pólo simultaneamente censor e ideal da personalidade), podendo qualquer deles assumir níveis inconscientes e conscientes. Nesta segunda *tópica*, o inconsciente, o pré-consciente e a consciência deixam de ser sistemas psíquicos, para se tornarem em funções «adjectivas» das diferentes representações de cada um dos pólos da personalidade. Como sublinha Ricoeur, "não se trata de uma *tópica*, no sentido preciso de uma sequência de «lugares» onde se inscrevem as representações e os afectos segundo a sua posição em relação ao recalamento. Trata-se antes de uma série de «papéis», constituindo uma personologia; alguns papéis formam uma sequência original: o neutro ou o anónimo, o pessoal, o suprapessoal."⁷. Os siste-

5 "[...] il faut bien avouer que cette conception quasi physique de l'appareil psychique n'a jamais été éliminée enièrement du freudisme; toutefois j'estime que le développement du freudisme peut être considéré comme la progressive réduction de la notion «d'appareil psychique» - au sens d'une «machine qui ne tarderait pas à fonctionner d'elle-même», - à une topique où l'espace n'est plus un lieu mondain, mais une scène sur laquelle entrent en débat des rôles et des masques; cette espace deviendra lieu du chiffre et du déchiffrement." (RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965, p.80). Sobre a noção de «aparelho psíquico» [*psychisch Apparat*] em Freud, cf. *Die Traumdeutung*, G.W. II-III 604, S.A. II 568, S.E. V 598.

6 Mais do que uma «*tópica espacial*», estamos confrontados com uma «*tópica temporal*». "Strenggenommen, brauchen wir die Annahme einer wirklich *räumlich* Anordnung der psychischen Systeme nicht zu machen. Es genügt uns, wenn eine feste Reihenfolge dadurch hergestellt wird, daß bei gewissen psychischen Vorgängen die Systeme in einer bestimmten *zeitlichen* Folge von der Erregung durchlaufen werden." (FREUD, *Die Traumdeutung*, G.W. II/III 542, S.A. II 513, S.E. V 537). Texto comentado por Ricoeur in *De l'interprétation*, p.112.

7 "[...] il ne s'agit pas d'une topique, au sens précis d'une suite de «lieux» où s'inscrivent les représentations et les affets selon leur position par rapport au refoulement. Il s'agit plutôt d'une série de «rôles», constituant une personologie; certains

mas psíquicos da primeira tópica dão lugar aos papéis sociais da segunda classificação, em que o *id* expressa o neutro, o *ego* o pessoal e o *super-ego* o suprapessoal.

Qual a razão desta alteração tão profunda na compreensão da actividade psíquica? A primeira tópica está estreitamente ligada a um psiquismo individual, solipsista, enquanto a segunda expressa a tensão e o conflito intersubjectivo. A realidade psíquica abordada pela psicanálise é a expressão de um conflito entre o desejo e a cultura, de tal modo que a própria dimensão pulsional não se restringe ao orgânico, mas dá conta da neutralidade desiderativa confrontada com os conflitos internos de uma cultura. O que seria, com efeito, esta última sem a presença unificadora do *Eros* na sua luta permanente com a morte e a culpabilidade? O psiquismo humano é, para Freud, a manifestação interiorizada de uma tensão entre desejos distintos cuja dinâmica é revelada, em primeiro lugar, pelo conflito edipiano, em que a onipotência do desejo narcísico individual se confronta com a lei e com o outro. A alteração substancial entre as duas tópicas deriva da percepção, cada vez mais ampla, por parte de Freud, de que o desejo é uma realidade culturalmente experienciada.

O objectivo da tópica freudiana é quebrar os contornos estreitos da consciência perceptiva, decifrando a presença actuante de um psiquismo integral. Mas não só; a própria função da consciência no domínio da actividade psíquica altera-se profundamente. Esta passa a ser pensada em termos de «trabalho»⁸ — o «trabalho» *progressivo* do devir-consciente [*Bewusstwerden*]. Tendo presente a lei regressiva dos fenómenos psíquicos, que impele as representações mentais a retornar aos seus estados arcaicos, a consciência surge como um movimento inverso, exigindo uma elaboração contínua das suas representações. A este trabalho intrínseco ao devir-consciente, Freud dá o nome de «translaboração» [*Durcharbeitung*]⁹. Este último conceito designa o trabalho de elabora-

rôles forment une séquence originale: le neutre ou l'anonyme, le personnel, le supra-personnel." (RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969, p.235).

8 "[...] le concept fondamentale de *travail*; la manoeuvre analytique, en effet, est un travail, à quoi correspond chez l'analysé un autre travail, le travail de la prise de conscience. A leur tour, ces deux formes de travail, celui de l'analyse et celui de l'analysé, révèlent le psychisme tout entier comme un travail. Travail de rêve, travail de deuil, et, pourrait-on dire, travail de névrose; toute la métapsychologie - sa topique et son économique - est destinée à rendre compte, par le moyen de métaphores énergétiques, de cette fonction du travail." (RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p.178).

9 Laplanche e Pontalis traduzem este conceito por «perlaboração», sugerindo a expres-

ção psíquica que o sujeito deve realizar, de modo a vencer as resistências psicológicas que impedem a plena consciencialização das recordações traumáticas. A percepção destas últimas não é, em si mesma, razão suficiente para que as resistências se quebrem e o paciente se cure. A consciência tem, assim, como sua condição de possibilidade a existência de um trabalho psíquico que, não só rememora e repete o passado, mas que integra e articula numa *síntese progressiva* a totalidade das representações.

As representações mentais não tendem apenas a retornar ao seu estado arcaico e infantil, visto que a sua tendência natural é acederem à consciência. Como sabemos, o que não é consciente pode em qualquer momento tornar-se, *a não ser* que existam forças psíquicas que obstruam o seu caminho. Assim, a síntese progressiva representa uma das tendências constitutivas da actividade psíquica, exigindo o trabalho de «translaboração» quando se oferece o confronto entre as diferentes instâncias psicológicas. O sistema tópico da consciência, mais do que um «lugar» estático, é acima de tudo um devir, o devir-consciente. A sua tarefa é trazer a si mesma o conjunto de representações ocultas, mesmo que isso implique um trabalho difícil de elaboração psíquica. Esta tendência insere-se no princípio mais global da psicanálise segundo o qual a dimensão pulsional e desiderativa da existência deve perder a sua neutralidade e força cega para se transformar na energia interior da identidade individual. Daí a ambição terapêutica da psicanálise em ampliar o nosso campo da consciência, permitindo um reforço psicológico da capacidade do *ego* em resistir à tensão entre o desejo neutro e a idealização cruel e

são inglesa correspondente de «working-through» (cf. LAPLANCHE/PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris, PUF, 1973⁴, p.305). Este conceito surge, no pensamento freudiano, para esclarecer uma contradição terapêutica: o conhecimento das causas da neurose, por parte do paciente, não promove o seu desvanecimento. "[...] denn die Mitteilung des Unbewußten an den Kranken hat regelmäßig die Folge, daß der Konflikt in ihm verschärft wird und die Beschwerden sich steigern." (FREUD, *Über «wilde» Psychoanalyse*, G.W. VIII 123, S.A. Erg. 139, S.E. XI 225). Foi, aliás, a consciência deste facto que conduziu Freud a distanciar-se do método hipnótico de Breuer. Mais do que tomar consciência das raízes da sua perturbação actual, o analisado deve realizar um trabalho interior de consciência. "[...] Daß das Benennen des Widerstandes nicht das unmittelbare Aufhören desselben zur Folge haben kann. Man muß dem Kranken die Zeit lassen, sich in den ihm nun bekannten Widerstand zu vertiefen, ihn *durchzuarbeiten*, ihn zu überwinden, indem er ihm zum Trotz die Arbeit nach der analytischen Grundregel fortsetzt." (FREUD, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, G.W. X 136, S.A. Erg. 215, S.E. XII 156).

irreal do *superego*. "O *Cogito* verdadeiro deve ser conquistado sobre todos os falsos *Cogito* que o mascaram."¹⁰

II

A teoria da actividade psíquica freudiana sofre uma profunda modificação com a introdução das pulsões de morte no *Jenseits*. A conceptualização da morte como uma das tendências fundamentais do psiquismo humano é, em grande parte, responsável pela formulação da segunda tópica nos anos 20. Até este momento, o conflito nuclear da subjectividade humana processava-se entre o desejo e a realidade, sendo ambos responsáveis, não só pelo recalçamento das representações psíquicas que colocam em perigo a segurança interior do indivíduo, como pela formação do inconsciente. Na raiz desta dinâmica psicológica encontrava-se o princípio de prazer, entendido como a constância ou supressão da excitação interna. Ora, a formulação de um princípio «para lá do princípio de prazer» provoca necessariamente uma alteração profunda da compreensão do psiquismo, tornando-se impossível perspectivá-lo apenas no interior da dialéctica entre a consciência e o inconsciente. Na primeira tópica, a *libido* constituía a única energia admitida, o que transformava a psicanálise numa teoria económica dos investimentos e contra-investimentos dessa energia sexual. A introdução de *Thánatos*, ao lado do *Eros*, posiciona uma nova fonte energética, promovendo ambas um novo quadro de inteligibilidade para a relação entre o desejo e a cultura.

A relação entre o prazer e o princípio de constância representa, numa primeira análise, um dos postulados fundamentais da teoria psicanalítica. Segundo Freud, o aparelho psíquico, no seu funcionamento, tende a reduzir as tensões internas, procurando preservar como *constante* a quantidade de energia interior. A descarga exterior da energia constitui um dos principais meios utilizados pelo psiquismo humano como forma

10 "Le *Cogito* véritable doit être conquis sur tous les faux *Cogito* qui le masquent." (RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p.161); "Au terme de ce dessaisissement, la conscience a changé de signe philosophique: elle n'est plus une donnée; il n'y a plus de «données immédiates de la conscience»; elle est une tâche, la tâche de devenir-conscience. Là où il y avait *Bewusstsein*, être-conscient, il y a *Bewusstwerden*, devenir-conscient." (*Ibidem*, 172); "[...]: la conscience n'est pas origine, mais tâche. [...] quel sens pouvons-nous donner à cette tâche? En posant cette question, nous accédons à une connaissance non plus *réaliste*, mais *dialectique* de l'inconscient.[...] qu'est-ce que la conscience comme tâche pour un être qui est d'une certaine façon rivé aux facteurs de répétition, voire de régression, que représente pour une grande part l'inconscient? [...] la question de la conscience me paraît liée à cet autre question: comment un homme sort-il de son enfance, devient-il adulte?" (*Ibidem*, 109-110).

de restabelecer o equilíbrio psicológico, respeitando, assim, o princípio de constância. Até 1920, data da publicação do *Jenseits*, Freud sustentava a tese de que o prazer correspondia à tendência mais geral da actividade psíquica. Deste modo, a conservação da energia, ou a sua descarga, sempre que se revele excessiva, significava a expressão quantitativa e económica do princípio de prazer. Freud partia, assim, de dois pressupostos: o primeiro consistia no facto da relação entre o prazer e o desprazer corresponder às variações de intensidade na excitação interna¹¹; o segundo subentendia o princípio de constância dessa mesma excitação como o princípio regulador de toda a actividade psíquica¹².

Antes de 1920, todos os fenómenos psíquicos de desprazer são reconduzidos à tendência fundamental psicológica do prazer. Como salientámos já, o posicionamento do princípio de realidade, longe de contradizer o princípio de prazer, significa apenas o seu adiamento, tendo em consideração as circunstâncias reais do mundo exterior. A sua não consideração acarretaria o confronto doloroso entre a imperatividade do desejo e a finitude do mundo real. Por sua vez, a transformação, pelo recalçamento, do prazer em desprazer, tem como objectivo evitar uma dor maior, derivada dos efeitos nocivos da recordação traumática sobre a integridade pessoal.

Todavia, a subordinação de todas as instâncias psíquicas ao princípio de prazer coloca, desde muito cedo, problemas teóricos insuperáveis à psicanálise. Por exemplo, a explicação da relação entre princípio de realidade e prazer não deixa de ser, em grande parte, artificial. Sem dúvida que o princípio de realidade colabora, a longo prazo, com o prazer, permitindo que a satisfação se realize, mesmo que não imediatamente. No entanto, esse adiamento temporal da satisfação não pode ser explica-

11 "Wir haben uns entschlossen, Lust und Unlust mit der Quantität der im Seelenleben vorhandenen - und nicht irgendwie gebundenen - Erregung in Beziehung zu bringen, solcherart, daß Unlust einer Steigerung, Lust einer Verringerung dieser Quantität entspricht." (FREUD, *Jenseits*, G.W. 3-4, S.A. III 217-218, S.E. XVIII 7-8).

12 "[...] les phénomènes de plaisir et de déplaisir se rapportent à la quantité d'excitation présente dans l'esprit, le déplaisir correspondant à un accroissement de la quantité d'excitation et le plaisir à sa diminution. Il y a donc deux hypothèses: la première concerne la correspondance entre les sensations de plaisir et de déplaisir et l'augmentation d'une quantité d'excitation; la seconde concerne l'effort de l'appareil psychique pour maintenir la quantité d'excitation présente au niveau le plus bas ou du moins à un niveau constant; c'est une hypothèse concernant le travail de l'appareil psychique et sa direction; c'est elle qui constitue proprement l'hypothèse de constance; la première hypothèse permet de la transcrire en principe de plaisir et de dire que «le principe de plaisir dérive du principe de constance.»" (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.278-279).

do pelo prazer, mas sim pelo desejo de autoconservação do *ego*¹³. Por outro lado, Freud reconhece que a transformação do prazer em desprazer constitui um dos principais enigmas da metapsicologia¹⁴, ficando por explicar a existência de prazeres psíquicos que «não podem ser sentidos» como tal. Contudo, o fenómeno capital que impeliu Freud a afirmar positivamente a existência de pulsões não subordinadas ao princípio de prazer foi a descoberta de uma tendência psíquica à *repetição regressiva* das experiências traumáticas¹⁵. Neste caso, em vez de um esquecimento provocado pelo recalçamento, teríamos, pelo contrário, a incapacidade de esquecer, não conseguindo o paciente perspectivar no tempo o seu sofrimento passado. "Ora, se a resistência do eu à reminiscência concorda bem com o princípio de prazer, por causa do desprazer que haveria em libertar o recalçado, e se a aptidão em tolerar o pesar da evocação pode ser autorizado pelo princípio de realidade, a compulsão à repetição parece, com efeito, inscrever-se fora de um e de outro princípios."¹⁶. Poder-se-á, no entanto, objectar invocando a relação entre a repetição do trauma e a descarga da energia afectiva, o que demonstraria a relação entre a compulsão à repetição e o princípio de prazer. Não é, contudo, esse o caso, porque a reiteração permanente da experiência penosa visa libertar o desgosto e a angústia como forma de dominar o trauma. O objectivo da

13 "L'étonnant, en effet, c'est que le principe de plaisir ne peut régir que les processus primaires, c'est-à-dire, [...] le court-circuit du désir et de son remplissement quasi hallucinatoire; face aux difficultés du monde extérieur, il est non seulement inopérant mais dangereux; ce sont les instincts de préservation du moi que requièrent d'eux-mêmes son remplacement par le principe de réalité. Situation étrange: le principe le plus général du fonctionnement est en même temps un des termes d'une polarité: principe de plaisir - principe de réalité. L'homme n'est homme que s'il ajourne la satisfaction, abandonne des possibilités de jouissance, tolère provisoirement un certain degré de déplaisir sur la route détournée du plaisir." (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.279).

14 "Die Einzelheiten des Vorganges, durch welchen die Verdrängung eine Lustmöglichkeit in eine Unlustquelle verwandelt, sind noch nicht gut verstanden oder nicht klar darstellbar, aber sicherlich ist alle neurotische Unlust von solcher Art, ist Lust, die nicht als solche empfunden werden kann." (FREUD, *Jenseits, G.W.* XIII 7, *S.A.* III 220, *S.E.* XVIII 11).

15 "[...] werden wir den Mut zur Annahme finden, daß es im Seelenleben wirklich einen Wiederholungszwang gibt, der sich über das Lustprinzip hinaussetzt. Wir werden auch jetzt geneigt sein, die Träume der Unfallsneurotiker und den Antrieb zum Spiel des Kindes auf diesen Zwang zu beziehen." (FREUD, *Jenseits, G.W.* XIII 21, *S.A.* III 232, *S.E.* XVIII 22).

16 "Or si la résistance du moi à la reminiscence s'accorde bien avec le principe de plaisir, en raison du déplaisir qu'il y aurait à libérer le refoulé, et si l'aptitude à tolérer le déplaisir de l'évocation peut s'autoriser du principe de réalité, la compulsion de répétition paraît bien s'inscrire en dehors de l'un et de l'autre principes." (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.282).

repetição não é o prazer, mas o domínio de uma situação que transcende a capacidade psíquica do sujeito¹⁷. Por sua vez, a reiteração da vivência dolorosa causa tanta dor como a situação originária, o que representa a assunção de um círculo vicioso do qual o paciente já não consegue sair. A neurose traumática tem como causa a impotência do sujeito em interligar o dolo com a reacção afectiva de desprazer proporcional. O choque emotivo foi de tal modo grande que o psiquismo não conseguiu estruturar a experiência, tornando-se necessário reiterá-la até à sua dissolução total. Sem dúvida que, neste caso, existem investimentos e descargas de energia, mas dificilmente podem ser associados ao princípio de prazer¹⁸. *Constância e prazer, afinal, indiciam realidades diferentes.*

Qual a relação entre a compulsão à repetição e a pulsão de morte? Segundo Freud, a pulsão da morte tem como destino a redução integral das tensões vitais até à dissolução final da individualidade no seio do inorgânico. A nível psíquico, esta pulsão visa anular toda a excitação interna ou externa reduzindo-a a zero, tendência que Freud designará como «princípio de Nirvana»¹⁹. Assim, *uma* das tendências constitutivas

17 "[...] das Lustprinzip ist dabei zunächst außer Kraft gesetzt. Die Überschwemmung des seelischen Apparates mit großen Reizmengen ist nicht mehr hintanzuhalten; es ergibt sich vielmehr eine andere Aufgabe, den Reiz zu bewältigen, die hereingebrochenen Reizmengen psychisch zu binden, um sie dann der Erledigung zuzuführen." (FREUD, *Jenseits*, G.W. XIII 29, S.A. III 239, S.E. XVIII 29).

18 Quanto muito poderíamos apresentar o princípio de prazer cindido entre duas forças, por um lado, a constância e a inércia das pulsões de morte, por outro, a complexificação e a criação das pulsões da vida e de *eros*. "La supposition que le plaisir et l'amour puissent ne pas être du même côté, dans la lutte des géants que se livrent la vie et la mort, est difficile à tenir jusqu'au bout. Comment le plaisir pourrait-il rester étranger à la création des tensions, c'est-à-dire à Éros?" (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.314); "N'est-ce pas avouer que le grand dualisme de l'amour et de la mort traverse aussi le plaisir? Et n'est-ce pas dire que nous ne savons point ce qui est au-delà du principe de plaisir, parce que nous ne savons pas ce qu'est le plaisir?" (*Ibidem*, p.314-315).

19 "Daß wir als die herrschende Tendenz des Seelenlebens, vielleicht des Nervenlebens überhaupt, das Streben nach Herabsetzung, Konstanterhaltung, Aufhebung der inneren Reizspannung erkannten (das *Nirwanaprinzip* nach einem Ausdruck von Barbara Low [...])." (FREUD, *Jenseits*, G.W. XIII 60, S.A. III 264, S.E. XVIII 55). Laplanche e Pontalis chamam a atenção para a existência de uma contradição terminológica na formulação, por parte de Freud, do princípio de prazer, num primeiro momento, e do princípio de Nirvana, após 1920. "Freud semble rapporter à un même tendance «...la réduction, la constance, la suppression de la tension d'excitation interne». Or la tendance à la réduction à zéro de l'énergie interne d'un système ne paraît pas assimilable à la tendance, propre aux organismes, à maintenir constant, à un niveau qui peut être élevé, son équilibre avec l'entourage. Cette seconde tendance peut en effet, selon les cas, se traduire par une recherche de l'excitation aussi bien que par une décharge de celle-ci." (LAPLANCHE/PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, p.327).

de toda a entidade viva consistiria no retorno paradoxal à inorganicidade, única forma de restabelecer o grau zero de excitação. O princípio de constância e a pulsão da morte parecem ser, assim, em suma, uma e a mesma tendência²⁰. Qualquer que seja o valor especulativo desta concepção biológica, deparamos, pela primeira vez, com a inquirição da natureza das pulsões, não tanto dos seus destinos e vicissitudes, mas antes da sua constituição ontológica. A vida pulsional, em geral, encontra-se marcada por esta compulsão à repetição, sem outro objectivo que não seja o reiterar *regressivo* da situação anterior²¹. "Não podemos escapar aqui à ideia de que estamos sob a pista de um carácter universal das pulsões, talvez da vida orgânica em geral, que não foi até aqui claramente reconhecido ou, pelo menos, explicitamente sublinhado. Uma pulsão seria então uma exigência (*Drang*) inerente ao organismo vivo que o impele a restabelecer um estado de coisas anterior que o ser vivo foi constrangido a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras exteriores, de outra forma dito, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se se preferir, a expressão da inércia (*Trägheit*) inerente à vida orgânica."²². A

20 "Wir könnten es so darstellen, als ob das Es unter der Herrschaft der stummen, aber mächtigen Todestribe stünde, die Ruhe haben und den Störenfried Eros nach den Winken des Lustprinzips zur Ruhe bringen wollen, aber wir besorgen, doch dabei die Rolle des Eros zu unterschätzen." (FREUD, *Das Ich und das Es*, G.W. XIII 289, S.A. III 325, S.E. XIX 59); Esta proximidade, numa primeira análise, paradoxal entre compulsão à morte e constância é sublinhada por Ricoeur: "La pulsion de mort s'avère être l'illustration la plus saisissante du principe de constance dont le principe de plaisir est toujours tenu pour un simple doublet psychologique. Il est impossible, en effet, de ne pas rapprocher la «tendance à restaurer un état antérieur» qui définit la pulsion de mort, et la tendance de l'appareil psychique à maintenir la quantité d'excitation présente en lui au niveau le plus bas possible ou du moins à la maintenir constante." (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.312). Esta identidade só é, no entanto, contraditória se identificarmos prazer e constância, pois ficaria sem explicação a lógica teórica de um «para lá» do princípio de prazer coincidente com a constância e a repetição.

21 A pulsão da morte visa a dissolução da identidade do sujeito mas não se reduz a um factor negativo e destruidor. É possível surpreender, a propósito da negatividade, várias funções positivas desta pulsão inercial. Em particular, não devemos omitir a relação entre a ludicidade repetitiva e o processo de simbolização. Como diz Ricoeur, a ludicidade infantil "[...] invite à réserver, pour la pulsion de mort, un autre champ expressif que la compulsion de répétition et même de destructivité: cette autre face non pathologique de la pulsion de mort ne consisterait-elle pas dans cette maîtrise du négatif, de l'absence et de la perte, impliquée dans le passage au symbole et au jeu?" (RICOEUR, *De l'interprétation*, p. 282).

22 "On ne peut échapper ici à l'idée que nous sommes maintenant sur la piste d'un caractère universel des pulsions, peut-être de la vie organique en général, qui n'a pas été jusqu'ici clairement reconnu ou du moins explicitement souligné. Une pulsion serait alors une exigence (*Drang*) inhérente à l'organisme vivant, qui le pousse à rétablir un état de chose antérieur, que le vivant a été contraint d'abandonner sous la

esta caracterização da essência da pulsão, acrescentaríamos a necessidade de contrabalançar o princípio da repetição com a força progressiva e de criação do *Eros*²³. Podemos, assim, sustentar a tese segundo a qual a vivência pulsional, intrínseca ao *id*, é composta por duas direcções radicalmente diferentes, a primeira dirigida para a reiteração inerte do mesmo — *Thánatos* —, a segunda orientada para a complexificação e interligação das relações vitais, o *Eros*²⁴. Por um lado, a força inercial, no limite mortal, de reiteração do mesmo, por outro, a força criadora e constituinte da relação com outrem. Por um lado, a lógica do mesmo e da ausência, por outro, a força erótica da criação e da dádiva.

ABSTRACT

This article develops the following argument: although *desire* is in Freud's view regressive (nostalgic), it splits itself in two directions — the principle of constance associated with death instincts and the principle of pleasure, bound to the vital instincts of Eros. Constancy and pleasure that are at first linked together are afterwards separated by Freud.

pression de forces perturbatrices extérieures, autrement dit, une sorte d'élasticité organique ou, si on préfère, l'expression de l'inertie (*Trägheit*) inhérente à la vie organique." (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.285). Esta interpretação ricoeuriana da compulsão à repetição como fundamento da nossa vida pulsional é baseada nos próprios textos de Freud: "Im seelisch Unbewußten läßt sich nämlich die Herrschaft eines von den Triebregungen ausgehenden *Wiederholungszwanges* erkennen, der wahrscheinlich von der innersten Natur der Triebe selbst abhängt, stark genug ist, sich über das Lustprinzip hinauszusetzen, [...]" (FREUD, *Das Unheimliche*, G.W. XII 251, S.A. IV 261, S.E. XVII 238).

23 "[...] das Bestreben des Eros, das Organische zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen, [...]" (FREUD, *Jenseits*, G.W. XIII 45, S.A. III 252, S.E. XVIII 43).

24 "[...] le péan de la vie, de la libido, d'Éros! *Parce que* la vie va à la mort, la sexualité est la grande *exception* dans la marche de la vie vers la mort. C'est Thanatos qui révèle le sens d'Éros comme ce qui résiste à la mort. Les pulsions sexuelles sont «les véritables pulsions de la vie; elles opèrent à l'encontre du dessein des autres pulsions, dessein qui, en raison de leurs fonctions, mène à la mort; ce fait indique qu'il y a entre elles et les autres pulsions une opposition dont l'importance a été depuis longtemps reconnue par la théorie des névroses.»" (RICOEUR, *De l'interprétation*, p.286). O texto de Freud citado por Ricoeur pertence ao *Jenseits*. Cf. G.W. XIII 43, S.A. III 250, S.E. XVIII 41.

A EXPERIÊNCIA ERÓTICA EM LEONARDO COIMBRA

Paulo Alexandre Esteves Borges

A todos os amantes
que nos olhos um do outro
em Verdade se sabem perder

O pensamento vivente do impulso e apelo erótico ocupa um lugar significativo no conjunto da obra e da evolução espiritual de Leonardo Coimbra, integrando-se bem na tradição galaico-portuguesa, a qual tende a assumir no amor entre os sexos uma instância sagrada e divinizadora, como o testemunha a tão arcaica quanto actual e desatendida proeminência lírica do nosso sentimento¹, em suas raízes míticas, trovadores-

1 Antes do sugestivo coroamento da épica marítima por uma epopeia divina de raiz erótica, na camoniana "Ilha dos Amores", já Gil Vicente narrou a mítica sagração de Portugal por Eros, como *lugar amoroso* assim eleito no concerto universal das nações — cf. "Tragicomédia da Nau d'Amores", "Tragicomédia da Frágua d'Amor" e "Farsa da Lusitânia", *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, Introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, II, pp. 112-138, 140, 144, 561 e 580. É da última peça que citamos os seguintes versos: — "Que este nobre Portugal/es fundado sobre amor, /(...)es barón de los barones, /servidor de las mugeres, /más que todas las naciones" (cf. II, p. 580; cf. também p. 561), os quais devem ser compreen-

cas e cavaleirescas, a que urge reconhecer o profundo sentido ontológico bem como a singularidade pela qual fraternamente se inscreve na cultura planetária². O que diremos de Leonardo pode assim aclarar-se evocando composições como — entre tantas outras! — a cantiga de Joan de Guilhade em que a amiga afirma "este mundo" superior ao paraíso em bondade e graça divina, na medida em que é o lugar do "lezer" (consolação, prazer) amoroso entre "amigos" e "amigas"³, ou o soneto e canção camonianos em que a contemplação da beleza teofânica da mulher, transcendendo e plenificando as superiores potências do entendimento e do discurso, faz

didos à luz da celebração do matrimónio por amor, exemplarizado em Adão e Eva, como o sacramento primordial instituído por Deus (cf. "Auto da Sibila Cassandra", *Ibid.*, I, pp. 57-60), e da exaltação da iniciação erótica, fundada na divindade suprema do próprio Eros, sobre a demanda cavaleiresca e ascético-religiosa (cf. "Tragédia de Dom Duardos" e "Tragicomédia de Amadis"), consoante a fórmula lapidar "*Amor vincit omnia*", enquanto "mistério" que "ciega o alumbra la humana razón" (cf. "O Auto das Fadas", *Ibid.*, II, pp. 409-414). Também os autores que, no séc. XVII, procuraram a origem da saudade como sentimento singular dos portugueses, a reportaram à natural propensão amorosa da sua alma: "Saudade — este aspecto, como é próprio dos Portugueses, que naturalmente são maviosos e afeiçoados, não há língua em que da mesma maneira se possa explicar (...)" — Duarte Nunes de Leão, *Origem da Língua Portuguesa*, Lisboa, 1606, in *Filosofia da Saudade*, Seleção e organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 18; "Floresce entre os Portugueses a saudade por duas causas, mais certas em nós que em outra gente do mundo; porque de ambas essas causas tem seu princípio. Amor e ausência são os pais da saudade; e como nosso natural é, entre as mais nações, conhecido por amoroso, e nossas dilatadas viagens ocasionam as maiores ausências; de aí vem, que donde se acha muito amor e ausência larga, as saudades sejam mais certas, e esta foi sem falta a razão porque entre nós habitassem, como em seu natural centro" — D. Francisco Manuel de Melo, *Epanáforas de Vária História Portuguesa*, "Epanáfora Amorosa", introdução e apêndice documental por Joel Serrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977, pp. 289-290; cf. também *Filosofia da Saudade*, ed. cit., p. 19.

- 2 É esta mesma singularidade universal (ou vice-versa, na inalienável união dos dois atributos) que, no que concerne especificamente a tematização leonardina da experiência erótica, procuramos sugerir nalgumas notas no final do presente estudo.

- 3 "O paraíso bõo x'é de pran (na verdade)/ca o fez Deus, e non digu'eu de non, /mai-lous amigos, que no mundo son, /(e) amigas muit'ambos lezer an: /aqueste mundo x'est a melhor ren/das que Deus fez a quen el i faz ben" — Joan de Guilhade, in *Cantigas de Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, vol. II, Edição crítica acompanhada de introdução, comentário, variantes e glossário por José Joaquim Nunes, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973, CLXXVIII, p. 161. Esta cantiga deve ser interpretada em conjunto com a anterior, onde, muito significativamente, o autor põe na boca da amiga uma amarga lamentação pela decadência do mundo, cujo valor ontológico se anula por nele já não reinar o amor, extinguindo-se a vassalagem amorosa do amigo à sua "senhor" com o implícito reconhecimento da beleza desta: "Por Deus, amigas, que será, /pois (que) o mundo não é ren, /nen quer amig'a senhor ben ?/e este mundo que é já/pois i amor non á poder ?/que presta seu bon parecer/nen seu bon talh'a quen o á ?" — *Id.*, *Ibid.*, CLXXVII, p. 160.

do seu arrebatamento e perda o desvelamento paradisíaco da "terra"⁴ ou mesmo a visão unitiva de Deus⁵.

Os textos que Leonardo consagra à questão da natureza e sentido do amor sexual, ou que expressam a sua intuição e vivência emotiva, condensam-se entre 1910 e 1922, facto que porventura não será alheio à progressiva inflexão, a partir de 1923, para um cristianismo mais próximo da ortodoxia católica. O primeiro aspecto a realçar nos mesmos textos é que, no conjunto de uma obra singularizada pelo teor imagético e poético da expressão conceptual, eles são dos mais ostensivamente "literários", dando o autor livre curso ao arrebatamento lírico da sua imaginação criadora, no que constatamos aliás a prática viva daquilo que teorizará como o "lirismo metafísico", instância pela qual a poeticidade criacionista do pensamento, eivada de "*anseio metafísico*", promove o "salto da dimensão espiritual" (reconhecida na ascendente génese das ciências, da arte e da moral) "para o volume ou hipervolume espiritual e para o monismo transcendente"⁶, culminando um itinerário ainda autónomo para Deus, que a partir daqui será progressivamente orientado, em exclusivo, pela Revelação religiosa cristã, como se assume em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*⁷. Não é pois de desprezar que seja a temática erótica que, no "primeiro" Leonardo Coimbra, lhe suscite mais agudamente o movimento do espírito e da expressão que então reconhecia mais conforme ao contacto e experiência vivida do divino, na sua transcendência imanente ou imanentizada pelo arroubo afectivo da consciência⁸.

4 "Fermosura do Céu a nós descida, /Que nenhum coração deixa isento, /Satisfazendo a todo pensamento, /Sem que sejas de algum bem entendida; / Qual língua pode haver tão atrevida/Que tenha de louvar-te atrevimento, /Pois a parte melhor do entendimento/No menos que em ti há se vê perdida?/ /Se em teu valor contemplo a menor parte, /Vendo que abre na terra um paraíso, /Logo o engenho me falta, o espírito minguia. / /Mas o que mais me impede inda louvar-te/É que quando te vejo perco a língua, /E quando não te vejo perco o siso. " — Luís de Camões, *Obras*, Porto, Lello & Irmão, s. d., Soneto LXIII, p. 34.

5 "Vós a mais certa estrada/De ver a suma alteza, /Do efeito a causa abris a est'alma minha. /Assi mortal beleza/Só dela nasce e nela se resume; /Assi celeste lume/Lá dos Céus se deriva, e lá caminha. /Pois, como a Deus unir-me a vista possa, /Porque a negais, meu Sol, a est'alma vossa?" — Luís de Camões, *Ibid.*, Canção XIV, p. 266.

6 Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental (lógica e metafísica)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, p. 383.

7 Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, pp. 134-135. Alexandre Fradique Morujão aponta com precisão a questão e a evolução espiritual de Leonardo em "Sentido da Filosofia em Leonardo Coimbra", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXIX (Braga, Outubro-Dezembro de 1983), pp. 345-364, pp. 361-363.

8 Retomamos neste estudo, especificando-a mas também completando-a, a linha

Data de 1910 o primeiro texto que ecoa a correspondência do pensamento leonardino à interpelação erótica. Na "Carta a uma companheira de viagem" — fruto do vislumbre fortuito e sem consequências de uma mulher que não é aquela com quem Leonardo casara, em 1907 — o autor narra como um olhar feminino exalta a sua "alma oculta", levando-o a encontrar não só um "sabor sideral à vida" mas a libertar ainda "*inéditas* recordações" infantis, até aí sepultadas na "intimidade" do seu eu. É uma reminiscência profunda, pela qual Leonardo recorda um estado de percepção subtil da natureza ("*ouvi, nitidamente ouvi*, bulir a alma dum castanheiro"), culminante numa disseminação cósmica do ser ("Então (...) senti-me crescer, crescer muito e a um impulso interior, desvairado e sem sentidos, correr liquefeito, intérmino pelo horizonte silencioso e diáfano... "). E é tal estado, entretanto perdido pela petrificação da sensibilidade nos moldes das artificiosas e adultas adaptações humanas, que ressurge por mediação do referido e efêmero olhar, lançando desde então o poeta-pensador "num deslumbramento continuado". "Obra do Amor", tal como "tudo no Universo", esta "ressurreição" profunda procede duma experiência teofânica do olhar feminino: "Apareceu-me Deus debruçado nos olhos duma mulher". Não o Deus onipotente mas o "todo piedoso" "irmão de sofrimento" que arrebatava a alma de Leonardo numa vertigem de amor cósmico ("E fiquei a sentir uma infinita piedade por todas as coisas, a palpar um universal delírio (...)").

Descrita a experiência, Leonardo insiste ser condição da sua continuidade a distância física entre as almas que a propiciaram, prevenindo a que a "fonte de Beleza" estanque pelo conhecimento mútuo das suas inevitáveis máculas físicas e anímicas. Além do mais, Leonardo só ama a dispensadora teofânica da sua "ressurreição" "noutra mulher", na qual ama "o Universo inteiro". Fonte de beleza e amor a ofertar áquela que, para o autor, "representa o Mundo", a efêmera "companheira de viagem" não menos é agraciada com "a suprema riqueza — a riqueza de se dar, a generosidade".

Um instantâneo cruzamento de olhares através dos vidros de duas caruagens volve-se assim no alimento de uma meditação metafísica vivida, em que a concentração do amor num ente singular se revela indissociável da prévia, concomitante e posterior abertura do "coração" à beleza e bondade latentes em "todas as coisas", revelando "todo o sonho [...] dor e ansiedade do Universo". Apenas tal abertura redime da condição humana de eterno exílio num mundo aparentemente insensível à sua ansiedade, mas na verdade repleto de vozes e apelos sufocados pela surdez do desa-

mor. Apenas tal abertura responde, ainda, à "saudade metafísica" que o *Desterrado*, de Soares dos Reis, tipifica⁹.

Em 1912, no *Criacionismo*, sistematizando a dialéctica ascendente do espírito, Leonardo adverte a fácil sedução da literatura e do público para *coisarem* — ou seja, para destacarem do processo criador e plenificador do pensamento e da consciência, e elegerem como fim e realidade em si, o que é seu mero meio e momento — "no vago amor sexual, pouco acima das solicitações do cio"¹⁰. Contudo, um pouco adiante, reconhece como, nas mais exteriores e miseráveis circunstâncias do desejo carnal, na permuta do calor corporal se destaca já, sobre a impassibilidade do cosmos, a virtual generosidade humana, incarnando-se na "fome de carne" a ânsia de afecto onde desponta a "primeira luz amorosa do espírito"¹¹, transmutando a carência e o apetite em dádiva recíproca.

Mas é n'*A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1916, que mais se confirma e desenvolve a virtude que a fascinação erótica possui de, devolvendo a consciência egoíza a uma infância real e simbólica, lhe manifestar o seu originário enraizamento na divina plenitude das relações cósmicas. Se o Universo é, "contemporaneamente", "Caos, multiplicidade dispersa, multiplicidade amorosa", procedendo continuamente duma difusa "identidade de origem" pela "pluralidade dos seres" e convergindo na "identificação final pela penetração amorosa", a "inquietação" erótica nasce sob o signo da original "Alegria inocente", anterior à pecadora "absolutização de cada criatura" na presunção de referir o Universo à ilusória unidade de uma vontade de domínio absorvente de toda a alteridade¹². Colocando, "na sua imediata realidade física, o foco da vida individual para além de cada indivíduo", a afirmação do "instinto amoroso" na puberdade reafirma o sentido ontológico da infância, levando o "íntimo esto vital" a triunfar sobre a sua primeira degradação no automatismo das suas criações, adaptações e hábitos¹³. Reconhecendo, o que destacamos, no sentido ideal do amor sexual o centro mesmo do seu pensamento filosófico — o excesso criador das actividades espirituais sobre o determinismo das suas manifestações, descoisificando-as, em busca de harmonia e frater-

9 Cf., para tudo o que referimos, Leonardo Coimbra, "Carta a uma companheira de viagem", *A Águia*, 1ª série, nº2 (Porto, Dezembro de 1910), pp. 10-11; in Id., *Dispersos — IV - Filosofia e Religião*, Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1991, pp. 113-116.

10 Cf. Id., *Criacionismo, Obras*, selecção, coordenação e revisão pelo Professor Sant'Anna Dionísio, vol. I, Porto, Lello & Irmão, 1983, p. 308. Cf. também p. 315.

11 Cf. Id., *Ibid.*, pp. 319-320.

12 Cf. Id., *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, p. 15.

13 Cf. Id., *Ibid.*, pp. 44-46.

nização¹⁴ —, Leonardo cuida de apreender na "carne", como "modo do espírito", o despontar de um "tema musical" que culminará num enriquecimento da consciência, por via da imaginação que pressente no estremecimento físico a demanda da Origem e a analogia explicativa da vida universal¹⁵. O Universo e a alma humana simbolizam-se assim reciprocamente, permutando as formas do verbo e do querer e revelando a estrutura antropocósmica da totalidade coligada pelo amor universal¹⁶.

Se o "primeiro" Leonardo, teórico da transcendência imanente de Deus e da constituição una-múltipla do Ser, afirma "o mundo" como "uma unidade que se realiza" — pela mediação positiva da diferenciação, da distância e mesmo da separação —, o corpo como "uma síntese de vida" e "a conjugação dos corpos" como "uma nova síntese, que opulenta e cria uma maior vida", a "carnalidade" assume, enquanto "impulso natural para a unidade" que já nela se manifesta, uma dignidade não só ontológica mas ainda teofânica, o que naturalmente se estende ainda às sensações¹⁷. Tudo depende de não se obstaculizar ou perverter a direcção espontânea do seu impulso, o qual tende a uma concêntrica ampliação da vida psico-física, "da sensação à ideia", num progresso interminável para além das próprias formas. "Vontade originária", "Unidade envolvente, insinuando-se entre as criaturas", "impulso integral", "síntese da espiritualidade e da carnalidade", tendência a repor "a identidade fundamental do corpo e do espírito" e o "acordo" da consciência humana com os "fins do Universo", só o egoísmo do prazer e a hipocrisia moralista, pedagógica e científica, que sacrificam "os direitos da Alegria" — patentes na "fluidez" com que a alma infantil e adolescente se disponibiliza à totalidade das "ligações cósmicas", não as fragmentando em função de uma perspectiva limitada pelo egocentrismo — aos "interesses e modos de ser do adulto", legitimam fenómenos como a prostituição, cindindo e corrompendo ambos os termos da unidade corpo-espírito. Assim se perde — ao menos para as "almas não poéticas, em que não é permanente a presença dos *outros*, o sentimento de unidade universal" — a única possibilidade de iniciação ao sentido da "Vida cósmica". Do mesmo modo se problematiza a espiritualização da carnalidade em que consiste a "castidade". Não é esta uma esterilização da carne pelo amor espiritual,

14 Cf., por exemplo, Id., *Luta pela Imortalidade*, in *Obras*, vol. II, Porto, Lello & Irmão, 1983, pp. 269 e 296.

15 Cf. Id., *A Alegria, a Dor e a Graça*, p. 46.

16 Cf. Id., *Ibid.*, pp. 53-55.

17 Cf. Id., *Ibid.*, pp. 27-36 e 281-292. Cf. Manuel Cândido, *Uma Ontologia do Sensível — Corporeidade e Pensamento em Leonardo Coimbra*, separata de *Arquipélago*, nº2-3 (Ponta Delgada, 1991/92), pp. 133-163, pp. 157-162.

correspondendo aliás à esterilização do espírito pelo amor apenas carnal, mas o prolongamento positivo da pulsão sexual na criação das ciências, artes e filosofia, as quais, procedendo do erotismo da consciência em busca das relações totais, podem ser consideradas "órgãos sexuais secundários". Isto sem que o "enlace carnal", em si mesmo considerado, se esvazie da sua verdade e significação vital e espiritual, a qual vai desde "a vibração física de um reencontro de parcelas" à "pronta Alegria" da Unidade dinâmica "que se reconhece" na unificação do múltiplo e na fusão do separatismo egoísta¹⁸.

Insistindo, num artigo como "Sobre o Amor Platónico", no amor humano como "caminho para Deus", animando a dialéctica ascendente da consciência afectiva ¹⁹, é contudo no diálogo *Do Amor e da Morte*, do mesmo ano de 1921, que o pensamento de Leonardo, que se adivinha nas posições de António e, sobretudo, de Célio, explicita e acentua o fundamento onto-teológico do amor sexual, numa nítida superação do platonismo. Não nos deteremos nas passagens que retomam teses já referidas para nos fixarmos na afirmação da unidade do Amor, o qual "jorra directamente do centro criador dos mundos, do Inominado invisível", fraterno seio da comunidade ontológica, num "incêndio" do qual o amor sexual seria "uma chama", susceptível de vários níveis de manifestação, desde o ardor da combustão sensível ao "cálido enternecimento, no íntimo das almas" ²⁰. A posição de Célio radicaliza-se ainda, contudo, ao afirmar que "o Amor é o próprio Deus", inscrevendo-se o sentido daimónico do amor sexual na exuberância pluralizante que, coeterna com a divindade, é a sua própria essência, sugestivamente significada pelo "Ah! Se eu fosse muitos!" da tradição hindu. Furtando-se no mesmo lance ao panteísmo comum e a um transcendente absoluto, ao afirmar Deus imanente ao mundo sem se esgotar na sua manifestação, que é teofânica sem ser o próprio

18 Cf., para tudo o que referimos, Id., *A Alegria, a Dor e a Graça*, pp. 50-61. Considerando residir a perversão do impulso erótico na hipocrisia de uma "educação sexual" que incorre na "visão do púbere através dos interesses e modos de ser do adulto" e que, "com a herança de afastados preconceitos religiosos", oculta a "real [...] poligamia de muitos" sob "uma fictícia e aparente monogamia", Leonardo conclui: "A mocidade tende com toda a sua vontade animal para a apoteose da carne? Poderíeis deixá-la.

A carne não é impura, é ao pé do espírito, e se o impulso, directo e violento, não foi desviado, não se há-de extinguir na clausura da forma; de onda em onda, alargará da sensação à ideia, e sem fim, os círculos concêntricos dos seus abraços..." — *Ibid.*, pp. 56 e 61.

19 Cf. Id., "Sobre o Amor Platónico", *A Nossa Revista*, I, 4 (Porto, 1921), pp. 54-56; in Id., *Dispersos -II — Filosofia e Ciência*, Lisboa/S. Paulo, Verbo, 1987, pp. 236-241, pp. 239-241.

20 Cf. Id., *Do Amor e da Morte*, in *Obras*, ed. cit., I, pp. 582-583.

Deus — o que não deixa, note-se, de contradizer a tese anterior, em que os seres são, por metamorfose heteronímica do divino, o *mesmo/outro* de Si —, Leonardo intui o amor sexual como o "génio" que universalmente inicia à "visão etérea da Presença", entendida como fluida circulação, compenetração e comunicação do Espírito cósmico, cuja percepção se intensifica na distância, solidão e silêncio, pela libertação tanto das circunscrições e pontuais presenças materiais como das relações banais e utilitárias. A diferenciação dos sexos, suscitando uma atracção que extravasa do casal humano para se estender ao universo e a Deus, adquire assim um sentido divino, cósmico e escatológico: "Deus separa para melhor unir"²¹. Se, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, o Mistério que preside à realidade assumia uma conotação feminina, pela virtude de sedução virginal do seu subtil aprofundamento pelas consciências²², aqui ele entreabre-se na unidade da comunicação, sem fusão indiferenciadora — "ser *um* e compreender o *outro*" —, entre homem e mulher, ajustando as "*duas metades da sua revelação*". Citamos disto uma expressiva imagem, plena de evocações míticas, oníricas e simbólicas que, adiante, não poderemos senão indicar: "[...] dos longes da existência se aproximam

21 Cf. Id., *Ibid.*, pp. 595-601.

A assunção leonardina da função desassossegante e iniciática do amor sexual, bem como do seu sentido ético-metafísico e teo-onto-cosmológico, antecipa e acompanha rumos significativos da filosofia portuguesa e europeia contemporânea. Citamos as palavras de Vladimir Jankélévitch — "Une fois au moins dans sa médiocre vie l'homme le plus sec, tandis qu'il était amoureux, aura connu la grâce de vivre pour un autre, pour une femme: aussi se rappelle-t-il avec une reconnaissance infinie cette courte saison de sa jeunesse où il fut, comme tous les amoureux, vrai, naturel et désintéressé; [...]" (*Les Vertus et l'Amour*, 2, s. l., Flammarion, 1986, p. 173) — onde poderíamos referir igualmente Eudoro de Sousa — cf. *Mitologia*, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp. 72 e 103. Não podemos também esquecer as luminosas páginas de Max Scheler sobre o acto sexual, "consumado sob os auspícios do amor", como "fonte de conhecimento metafísico", "protótipo [...] de toda a fusão afectiva com o Cosmos", "participação misteriosa e instintiva" no princípio criador da vida universal e "intuição (antecipada)" criadora dos valores e "das probabilidades mais favoráveis à transformação qualitativa da espécie". A "alternativa do antigo judaísmo", proclamando "que a natureza do acto sexual reside no seu fim" — a "procriação" ou o "prazer voluptuoso" —, traduziu-se na sua "desvalorização metafísica" que nenhuma forma de "cristianismo histórico, oficial e não-oficial", logrou suprimir, permitindo esta indiferença que o relacionamento sexual se polarizasse entre o "casamento civil" e a "prostituição tolerada". Correlacionado com a necessidade de inverter a relação de dominação antropocêntrica e capitalista com a natureza, urgiria devolver ao acto sexual a "significação metafísica" que só esporadicamente teve na "história ocidental", enquanto "o coro unânime de todo o resto da humanidade civilizada lhe tinha sempre reconhecido" — cf. *Nature et Formes de la Sympathie*, traduit de l'allemand par M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971, pp. 148-171 e, em particular, pp. 157-162.

22 Cf. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, pp. 41-43.

para o *Milagre do Encontro* e cada um traz a meia-visão do mistério, metade da CONCHA DOIRADA onde dorme a eterna semente dos mundos"²³. É ainda a Mulher que, finalmente, ante o pensador romântico revela a sua analogia com a Morte, compreendida esta como indissociável do Amor, ao permitir exceder as possibilidades diminutas ou já actualizadas da Vida em novos rumos de sonho e ascensão espiritual²⁴. E Leonardo conclui, exortando:

"Sejamos obedientes ao magnetismo que nos polariza, e, pelos olhos da Mulher amada, poderemos descobrir o caminho que nos conduza a Deus ! Amplo caminho de luz, vindo até nós pela Fada Branca, indo de nós para o Infinito em jubilosos cânticos de louvor à Beleza incriada"²⁵.

São esses cânticos que a pena inflamada de Leonardo redigirá em *Adoração*, ainda de 1921, obra singularíssima e fundamental, decerto o apogeu do "lirismo metafísico" do autor, a que só a preconceituosa insensibilidade da crítica e da hermenêutica (com a muito honrosa excepção do "Prefácio" de Ana Hatherly à sua segunda edição²⁶) tem impedido reconhecer o lugar central que ocupa na génese do seu pensamento. Primeiro livro de um tríptico anunciado mas não realizado — *A Mulher, a Criança, Deus* —, nele perturba-nos o desaparecimento do pensamento conceptual-representativo, crispado nas formas abstractas em que o rigor lógico se conquista pelo esfriamento do encontro fremen-te da alma com a Vida, para dar lugar ao *logos* transfigurado que, reconhecendo a desmesura do Real a dilatar o coração da alma, não pode senão balbuciar, orar e adorar o inefável dessa Presença viva que regenera as potências da significação em criação poética, palavra íntima ao movimento do espírito para o convite a *mais-ser* que em tudo se lhe revela. E o símbolo vivo pelo qual tal Presença se comunga é ainda a Mulher, a Mulher humana que o depuramento da paixão erótica diviniza ou, talvez melhor, reconhece já intrinsecamente divina. Se, plenipoten-ciados, todos os temas dos textos anteriores aqui se reencontram, *Adoração* distingue-se pela revelação do estatuto supra-cósmico e pré-existencial do amor entre Homem e Mulher, tipificado na união edénica entre Adão e Eva como as duas metades do ser andrógino primordial, no qual a sensibilidade e a inteligência, a dádiva e a conquista, se fundiam em espontânea osmose, o que renova a fecunda imagem que já encontrá-ramos em *Do Amor e da Morte*: "Tu és o meu eterno feminino, a luminosa metade da concha doirada onde dorme a eterna semente dos mundos".

23 Cf. Id., *Do Amor e da Morte*, pp. 601. Cf. também pp. 601-602.

24 Cf. Id., *Ibid.*, pp. 603-604.

25 Cf. Id., *Ibid.*, p. 604.

26 Cf. Leonardo Coimbra, *Adoração — cânticos de amor*, s. l., Delfos, s. d., pp. 5-17.

É a "duplicação separatista" da uma consciência original que promove "a génese dos sexos no Infinito", a qual não é contudo essencialmente negativa, apelando não apenas o resgate pelo reencontro do feminino e do masculino, mas também a permuta, "sem fusão", de um crescimento e de um saber segundo "caminhos diferentes"²⁷. Se tal separação e a

27 A imagem das duas metades, masculina e feminina, da "concha doirada onde dorme a eterna semente dos mundos", se evoca as representações artísticas do mito do nascimento de Afrodite, sucedâneo, em Hesíodo, do processo de separação do Céu e da Terra que promove a diferenciação cosmogónica (cf. *Teogonia*, 173-206), mais essencialmente se integra, pela própria associação leonardina à cisão sexual da androginia primordial, no arcaico complexo mítico do ovo cosmogónico, da ruptura de cuja casca em duas metades provém Eros e dele todas as coisas, ou estas directamente, conforme as distintas formulações que o tema conhece na tradição órfica, à qual o neo-platonismo deu formulação metafísica (para uma exposição das várias cosmogonias órficas, com os respectivos diagramas, cf. Clémence Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, s. I., Flammarion, 1986, pp. 177-231; cf. também G. S. Kirk e J. E. Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 30-66). O tema, onde a imagem da ruptura do ovo, da diferenciação sexual e do germe cosmogónico são concorrentes, possui uma inegável universalidade, conforme o demonstra Mircea Eliade, que o interpreta como a cisão gradual em que consiste a manifestação dos entes no e/ou a partir do Caos da uni-totalidade indiferenciada (cf. "Structure et Fonction du Mythe Cosmogonique", in *La Naissance du Monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, pp. 469-492, pp. 479-483).

O tema de Eros como tendente à reconstituição da totalidade andrógina primordial, se radica na mesma universalidade arcaica da representação do divino como "coincidentia oppositorum", e em particular como Macho-Fêmea (cf. Id., *Méphisophélés et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 111-179), conhece alguma redução antropológica no mito contado por Aristófanes, no *Banquete* platónico (189 d — 193 d), não perdendo contudo a virtude iniciática de divinizador da alma, por sublimação do impulso meramente carnal em ordem à Beleza incriada (209 e — 212 c) e à divindade de que cada amado é a imagem teofânica (*Fedro*, 245 b e 249 d — 256 e).

De origem marcadamente oriental e gnóstica (cf. Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, I, 9; *Evangelho de Tomás*, 22), o tema do andrógino conhecerá no neo-platonismo judaico e cristão a distinção entre a bissexualidade biológica do hermafrodita e a supra-sexualidade da androginia divina (cf. Filon de Alexandria, *De Vita Contemplativa*, 63). Na linhagem de teologia especulativa que procede de Filon (*De Opificio Mundi*) a S. Gregório de Nissa (*De Imagine*) e a João Escoto Eriúgena (*De Divisione Naturae*), entre outros, o andrógino será identificado ao corpo espiritual e angélico do Homem, ou Adão, universal real instante e intemporalmente criado à imagem de Deus, na essencialidade da criação primordial que, inalienável, permanece oculta sob a fenomenalidade da condição carnal e sexuada adveniente pela queda e pela segunda criação de acordo com a misericórdia divina, até ao seu desvelamento escatológico e ressurreccional já consumado em Cristo. Menos explícito e mais hesitante, também S^o Agostinho reconhecerá a "communis natura" da "imagem de Deus", supra-sexuada e presente tanto no macho como na fêmea, apenas na "parte da alma que se aplica à contemplação e busca das razões eternas", sendo contudo a sexuação do corpo menos decorrente de uma condição transitória de queda do estado angélico do que a simbólica da "diversidade de funções" da própria alma, em que a contemplação e a acção corresponderiam a uma virilidade e feminilidade interiores (*De Trinitate*

convergência para o "*Milagre do Encontro*" encerram em si o Mistério e o segredo da Saudade, e esta o do restabelecimento, enriquecido pela memória da cisão redimida, da "pura alegria originária", a fenomenologia do amor entre os sexos resume, em suas tensões, tendências e supremas possibilidades de realização, o integral drama do processo ontoteológico, cósmico e escatológico. Deste modo, a autenticidade no amor humano é já, mais do que mera analogia ou mediação, uma unívoca vivência do "puro Amor de Deus", pois "o amor, de antes e para além dos mundos, é a pura unidade divina envolvendo as almas que se reencontram". O sacrifício da entrega amorosa entre homem e mulher participa assim do próprio sacrifício divino, operado em Cristo, contribuindo para a anulação do tempo no pleno Resgate cósmico. Manifestando-se do interior para o exterior, o acordo amoroso dos corações, pelo qual as almas se inserem no mais íntimo uma da outra, patenteia-se na aproximação identificadora das formas dos corpos. A simbiose dos rostos, pela alquimia da luz dos olhos na compresença dos amantes, cataliza a redenção universal, assim presidida pela irradiação gloriosa de todos os pares de iniciados no Mistério divino do amor humano: Orfeu e Eurídice, Beatriz e Dante, Pedro e Inês²⁸, e tantas outras centelhas de anónima

te, XII, 3, 3; 7, 9-12; 8, 13; 12, 19; 13, 20-21), consoante a tradicional diferenciação entre *animus* e *anima* que estruturará toda a psicologia junguiana dos arquétipos, ela mesma visando o "mysterium conjunctionis" da sua reintegração numa androginia alquímica.

Sobre a temática geral do Andrógino, cf. E. Benz, *Adam. Der Mythos der Urmenschen*, Munich, 1955; Jean Libis, *Le Mythe de l'Androgyne*, Paris, Berg International, 1980; Georges Gusdorf, *L'Homme Romantique*, Paris, Payot, 1984, pp. 220-237; VV. AA., *L'Androgyne*, "Cahiers de l'Hermétisme", Paris, Albin Michel, 1986 (onde destacamos o longo artigo de Francis Bertin sobre "Corps spirituel et androgyne chez Jean Scot Érigène", pp. 63-128).

- 28 Cf. Id., *Adoração — cânticos de amor*, Porto, Renascença Portuguesa, 1921, pp. 87-89 e 97-112.

É sumamente interessante que Leonardo, recorrendo à mesma configuração mítico-imagética do pensamento, se destaque ostensivamente da tradição intelectualista oriental e grega, radicalmente pessimista a respeito da sexualidade — mesmo na patrística cristã, se pensarmos na auto-castração de Orígenes e nas considerações de S. Gregório de Nissa (posteriormente atenuadas) sobre a relação entre a geração carnal e a continuidade da morte, considerando-a responsável pelo retardamento da *Parousia* na manutenção do intervalo, espaçamento ou distensão (*diástema*) temporal entre a humanidade e Deus (*De Virginitate*, XIV, 1 e 4) —, ao assumir no amor entre homem e mulher o centro mesmo de uma plenificação e redenção universal em que se implica o próprio Deus. Não podemos deixar de apontar como esta intuição e vivência se aproxima, decerto numa espontaneidade inconsciente, do espírito singular de uma tradição, a cabalista, na qual a união sexual, considerada como um acto indissociavelmente espiritual e psicossomático, ao qual deve presidir a conjunção do pensamento e da imaginação do homem e da mulher em ordem ao divino (extraindo todas as implicações da designação hebraica do acto sexual como "conhecimento"), se assume como potenciadora não só da santificação de ambos, pela atracção da Presença divina

luz... Se, num pensamento já menos argumentativo que assumptivo e criador, *Do Amor e da Morte* terminara por uma exortação, *Adoração* — uma "oração de palavras" que "só valem para preparação do silêncio que

sobre o casal, mas ainda de uma reprodução susceptível de atrair almas mais nobres, dirigida para o advento escatológico do Messias, e mesmo, em última e suprema instância, da reintegração das polaridades masculina e feminina inerentes à sexualidade interna à estrutura emanativa do Absoluto (*Ein-Soph*), cindidas no drama teoontocsmogónico por uma queda ou falta do Homem Primordial ou pela desmesura do processo íntimo de metamorfose do próprio Deus. Esta visão, em que o leito nupcial e a cópula se assumem como altar e operação gnóstico-teúrgica, pela qual se consuma e plenifica a natureza hierogâmica da vida divina, levando as potências sefiróticas superiores e inferiores a uma união que resgata do seu exílio a potência feminina da emanção (*Shekhina*), traduz-se num manual prático-litúrgico do relacionamento sexual, tradicionalmente oferecido aos casais de nubentes, em que as dicotomias e traumas constitutivos da infeliz consciência ocidental são transcendidos ao ponto de se considerar o esperma masculino e as secreções femininas como expressão físico-material das emanções luminosas do pensamento humano e da sua fonte, a Sabedoria divina. O tratado formula aliás uma polémica acerba contra o judaísmo oficial e exotérico representado por Maimónides (e implicitamente contra o cristianismo histórico), a propósito da rejeição do tacto como o mais vergonhoso e animal dos sentidos (cf. *Guia dos Perdidos*, II, cap. 36), o que seria uma "heresia" colhida de Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco*, III, 13, 1118 a-b), o qual é designado por "grego impuro" e "maldito" — Cf. *Lettre sur la Sainteté — le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Étude préliminaire, traduction de l'hébreu et commentaires par Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1986. Deve notar-se ainda que a teosofia e o teurgismo cabalista, contrariamente à Gnose grega e cristã, ao Yoga tântrico, hindu ou budista, e ao Taoísmo, não visa a anulação da diferenciação sexual num Ser ou Consciência andrógino e meta-sexuado, com a implícita libertação do ciclo da reprodução biológica, visando antes a harmonização dos processos dinâmicos de complementaridade entre as potências masculina e feminina no plano divino, cósmico e humano, cuja inalienável diferenciação suscita a fecundidade da Criação, descrita sempre segundo as metáforas do erotismo e da conjunção sexual humanos — cf. Moché Idel, "Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale", in *Ibid.*, pp. 353-354.

O eruditíssimo e profundo estudo preliminar desta obra mostra a ampla dimensão ibérica medieval da Cabala, estando por desocultar a sua expressão portuguesa. A respeito da remota cultura galaico-lusitana, num dos momentos de mais singular e pujante afirmação, note-se como, não sabemos se num paradigma contrapolar, a questão da transcendência de Deus sobre toda a diferenciação sexual e da necessidade da virgindade ascética para que o homem se eleve acima do ciclo da reprodução condicionada pelos determinismos astrológico-temporais, foi levantada com veemência por Prisciliano nos *Tratados de Wurzburg*, embora estes se devam considerar com as reservas derivadas de os sabermos uma tentativa de profissão de fé ortodoxa movida pelas perseguições e acusações de que era então alvo, e que lhe imputavam práticas *aparentemente contraditórias*, quer de sentido dionisíaco, como os encontros nocturnos e "obscenos" com mulheres, o cantar e dançar em comum e o orar despido, quer de maniqueísmo extremo, considerando o mundo material como obra diabólica, rejeitando o casamento e praticando o vegetarianismo — as obras atribuídas a Prisciliano e aos priscilianistas podem consultar-se em *Patrologia Latina*, Supplementum (Accurante Adalberto Hamman), II, Paris, Garnier-Frères, 1960, 1389-1542.

as continue"²⁹ — conclui-se pela inefabilidade de um Encontro onde o derradeiro verbo é o de uma irrespondível interrogação, de uma sublime e divina ignorância:

"Onde estamos nós ?

.....
Que luz é esta, oh meu Amor dos Céus ?"³⁰

Não sendo este o lugar para o desenvolver, fique apenas o vislumbre do interesse em apurar como a universalidade singular da visão leonardina intuitivamente se inscreve numa vivência e tradição menos diurna e "oficial" na qual, contra-a-corrente da ainda dominante separação teológica entre Eros e Ágape³¹, a vivência até às derradeiras instâncias do arrebatamento erótico é já, na continuidade que vai da comunhão psico-física à unificação espiritual, a correspondência mais instantânea — não apenas "ascendente" mas também "descendente", ou, melhor, superadora desta distinção, por desde início ofertar a todo o universo e nele reconhecer o Bem e a transcendência do amor unitivo das pessoas concretas — ao apelo divinizador, e de redenção cósmica, no qual o próprio Deus, ou o Absoluto, se incarna, realiza e compromete. Esta transcensão da clivagem entre amor divino e amor humano, assumindo o excedente teofânico e divinizador da própria atracção física e sexual, actualiza-se,

29 Leonardo Coimbra, *Adoração — cânticos de amor*, p. 113.

30 Id., *Ibid.*, p. 116.

31 Cf. Anders Nygren, *Éros et Agapè — la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduction de Pierre Jundy, 3 vols., Paris, Aubier, 1952; Jean Guittton, *Ensaio sobre o amor humano*, trad. de Costa Maia, Braga, Livraria Cruz, 1958. Se a oposição surge menos na patrística grega, nomeadamente no Pseudo-Dionísio, que prefere o termo de Eros ao de Agapè para designar o Amor divino e o próprio Deus, num sentido místico-alegórico e pedagógico, enquanto "potência de unificação e reunião, e mais ainda de conservação" pela qual Deus "sai" extaticamente "de si mesmo", superabundando criadoramente para com todos os seres (*Nomes Divinos*, 12-13; cf. também 14-17), já a contraposição posterior dos conceitos, mormente na teologia latina e protestante, suscitou séculos de conflito interior nos crentes e a contemporânea tentativa de revalorizar o amor humano, mesmo na sua dimensão sexual e erótica, como sacramento e imagem da união nupcial entre Deus e a Humanidade na Encarnação de Cristo. É assim que o matrimónio é, em toda a sua realidade, incluindo "a união dos corpos", "signo" sacramental, o único auto-conferido pelos próprios sacramentados — Henri Oster, "Le mariage humain est le signe du mariage entre le Christ et l'Église", *L'Anneau d'Or*, "Mystère et Mystique du Mariage", nº 51-52 (Paris, Mai-Août 1953), pp. 234-237, p. 236. Também Paul Evdokimov reencontra na patrística o sentido do mistério do "sacerdócio conjugal", cujo arquétipo, segundo S. João Crisóstomo, seriam as "bodas de Canaã", santificadas pelo Cristo -cf. *Sacrement de l'Amour — le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980; Id., *La Femme et le Salut du Monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, pp. 247-267.

no Ocidente, no complexo da poesia trovadoresca — islâmica, provençal e galaico-portuguesa —, na qual, decerto mais por via da cultura e experiência popular do que das escolas e escolásticas classicistas, se preservam os elementos (surpreendentemente afins ao esoterismo cabalista, sufi e shiíta) que florirão na poesia e filosofia do renascimento italiano e português, onde as obras de Dante e dos "Fedeli d'Amore", de Petrarca e Marsílio Ficino, de Camões e Leão Hebreu, entre tantos outros, tendem a preservar, não sem hesitações e conflitos internos, a divindade, a univocidade e o valor intrínseco de Eros, contra a sua despontenciação analógica e finalista pela escolástica, já atenuada pelo franciscanismo³². Tra-

32 Cf., por exemplo, *Il Comento di Marsilio Ficino sopra il Convito di Platone*, tradotti in lingua toscana per Hercole Barbarasa da Terni, Veneza, 1544, Oratione II, Cap. V, e, sobretudo, o *Jasmim dos Fiéis de Amor*, de Rûzbêhân Baqlî Shîrazî (522/1128 — 606/1209), sufi iraniano que, afim a Ibn'Arabî, postula que "O *tawhîd* [monoteísmo] esotérico não pode ser compreendido, vivido e realizado senão na e pela experiência do amor. É o amor [o *Eros*] humano que abre o acesso do *tawhîd* esotérico, porque o amor humano é a única experiência afectiva que pode, no seu limite, fazer pressentir e por vezes realizar a unidade do amor, do amante e do amado" [a Unidade divina] - Henry Corbin, *En Islam Iranien — aspects spirituels et philosophiques. III — Les Fidèles d'Amour/Shî'isme et Soufisme*, Paris, Gallimard, 1972, p. 67; cf. também pp. 9-146. Estas obras não podem deixar de sugerir e inspirar uma pesquisa do sentido teo-onto-noético da fenomenologia erótica patente em todo o lirismo como a mais universal das experiências-limite humanas.

Se os livros de Denis de Rougemont, (*L'Amour et l'Occident*, Plon, 1939; *Les Mythes de l'Amour*, Paris, Gallimard, 1978) contribuem para a problematização da configuração ocidental de Eros, e os de Pierre Gordon (*L'Initiation Sexuelle et l'Évolution Religieuse*, Paris, PUF, 1946) e Julius Evola (*La Métaphysique du Sexe*, Paris, Payot, 1959), respectivamente, para uma compreensão do sentido iniciático da sexualidade, desde o Neolítico e na Antiguidade, e para a sua teoria metafísico-mágica, citamos apenas, para uma contrapartida mais especificamente oriental, que necessariamente remete para afinidades com o dionisismo, Alain Daniélou (*La Sculpture Érotique Hindoue* (publicado originalmente sob o título *L'Érotisme Divinisé*), éd. augmentée, photographies de Raymond Burnier, Buchet-Chastel, 1973; Id., *Shiva et Dionysos, la religion de la nature et de l'Éros*, Arthème Fayard, 1979). É este mesmo autor que, assumindo polemicamente a perspectiva do shivaísmo, descreve a decadência do culto de Shiva, na Índia, como um artifício dos deuses dos bárbaros invasores arianos, pela difusão da doutrina de um falso profeta, Arihat, o que levaria à destruição da altamente evoluída civilização pré-ariana e dravidiana dos Assures, à substituição do culto ritual, místico-orgiástico, tântrico e cósmico do falo (ou da Deusa, a *Shakti* de Shiva) por um ensinamento moralista, puritano e antropocêntrico, introdutor da ideia de responsabilidade e continuidade moral do ser, valorizador da castidade, do vegetarianismo, do produtivismo, da não-violência, do conformismo cívico e do igualitarismo, do qual teriam provindo as grandes religiões e filosofias históricas — desde as védicas ao islamismo, passando pelo budismo (com excepção do tantrismo tibetano, que Daniélou considera um shivaísmo "disfarçado") e pelo cristianismo —, próprias da Idade do Ferro hindu, Kali Yuga, e conducentes à iminente destruição da humanidade. Traído pela novas castas sacerdotais e intelectuais, o shivaísmo-dionisismo (no qual o êxtase do orgasmo sexual (*maithuna*) se assume como a instância imediatamente acessível de percepção da própria voluptuosidade divina (*ânanda*), equivalendo à união yóguica e ao conhecimento intuitivo-

dição essa que se renova e enriquece em algumas das formas contemporâneas do pensamento português (mostrando neste aspecto, como outros, grandes afinidades com o pensamento eslavo³³), sobretudo na sua vertente poético-visionária e dramática, urgindo ainda apurar, a respeito das mesmas relações entre Eros e Transcendência, o parentesco, diferenciado, do pensamento leonardino com o de Teixeira de Pascoaes, António Patrício, José Régio, Raul Leal, Álvaro Ribeiro, Eudoro de Sousa e Natália Correia, entre outros³⁴. Numa civilização progressiva-

-metafísico) permaneceria oculto, sob a forma de uma tradição esotérica e iniciática, nas classes aparentemente mais baixas e rudes do povo e nos párias da Índia, ou nas populações de origem pré-ariana, como os antigos Atlantes, Pelasgos e Lígures ou os actuais povos dos finisterras atlântico e mediterrânico, bem como de zonas montanhosas e recolhidas, abrangendo desde franjas das ilhas britânicas até aos Berberes e Tuaregues, passando pelos Ameríndios, Bascos, Sardos e Corsos, e talvez pelos Ciganos, etnias "marginais" relativamente aos centros da cultura oficial e da civilização dominante (longínquos herdeiros da remota barbárie indo-europeia, que passaria depois pela fonte dos expoentes maiores da civilização, na inversão de valores própria dos tempos históricos), falantes de línguas aglutinantes e nos quais predomina o sangue de tipo O — Cf. Id., *Le Destin du Monde d'après la tradition shivaïte*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 21-75. Notamos como esta perspectiva, em sua polémica radicalidade, não deixa de trazer pertinentes sugestões para o delineamento do perfil espiritual das populações indígenas do extremo-ocidente peninsular.

- 33 Destacamos Soloviev, Rozanov, Féodorov, Merejkovsky e, sobretudo, Berdiaev, o qual, consciente embora de serem a "sedução erótica" e a "escravatura sexual" as mais difundidas, considera que "o verdadeiro amor-Eros contém o amor-*caritas*", implicando não apenas uma ruptura criadora do mundo da objectivação mas apelando ainda à restauração da "totalidade andrógina da pessoa" — cf. *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*, traduit du russe par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1963, pp. 247, 251 e 258; cf. também pp. 247-275; *The Destiny of Man*, translated from the russian by Natalie Duddington, New York, Harper & Brothers, 1960, pp. 61-67 e 137-141.

Álvaro Ribeiro, na "Apresentação" da sua tradução de *A Verdade do Amor*, de Soloviev, afirma o matrimónio como "sacramento de redenção" e via de graças específicas, inconfundível com "um acto jurídico" e "com os fios de parentesco pelos quais de direito transitam os bens materiais que asseguram a economia familiar", o que feriria "a doutrina religiosa no seu cerne fundamental" — Lisboa, Guimarães Editores, s. d., p. 17. Foi sobretudo José Marinho quem apreendeu as afinidades entre o pensamento português e o eslavo, mormente nas suas tendências messiânicas e redentoristas.

- 34 Retomando a perspectiva de Daniélou, exposta na nota 32, não podemos deixar de recordar as características francamente dionisiacas da cultura popular galaico-portuguesa, patentes no erotismo do canto e das danças, de iniciativa e participação largamente feminina, as quais — na esteira de S^o Agostinho, que classificou a dança circular ou a ronda feminina como "círculo cujo centro é o diabo", e de S. Martinho de Dume (*De Correctione Rusticorum*) — os concílios de uma igreja histórica — urbana e herdeira da cultura clássica erudita, sobretudo por via latina — e de uma religião apologeticamente dependente da construção ou empolamento de um "paganismo" a anular, e que entre o sagrado e o profano instalou a irredutível e dessacralizadora cisão, não podiam senão incompreender, condenar e tentar abolir, com o maior ou menor sucesso que Gil Vicente, ante a pessoa do próprio D. João III, introdutor da Inquisição, denuncia como responsável pela decadência da "alegria" das tradições folgazãs

mente deserotizada, senil e fenecente pela separação mental entre Espírito e Natureza (e pela mais funda perda da sua superior unificação numa Transcendência insubjectivável e inobjectivável, furtando-se ao conhe-

e sua permuta pelas lamentações da consciência culpabilizada: "Em Portugal vi eu já/em cada casa pandeiro, /e gaita em cada palheiro; /e de vinte anos acá/não há i gaita nem gaiteiro. /A cada porta um terreiro, /cada aldeia dez folias, /cada casa atabaqueiro; /e agora Jeremias/é nosso tamborileiro" ("Tragicomédia do Inverno e Verão", *Copilação de todas as obras de Gil Vicente*, II, pp. 246-247). Sobre a cultura popular galaico-portuguesa e as tensões com a cultura erudito-clerical, cf. a extensa matéria exposta por Carolina Michaelis de Vasconcelos na sua edição do *Cancioneiro da Ajuda*, II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1990, pp. 836-940.

É Teixeira de Pascoaes quem estabelece a ponte entre a remota cultura popular lusitana e portuguesa e o movimento contemporâneo de ideias poéticas e filosóficas, considerando residir nos *Cancioneiros* a revelação emotivo-sentimental do génio saudoso da raça, do qual o movimento da "Renascença Portuguesa" e o seu próprio Saudosismo seriam a continuidade inspirada, buscando autoconsciencializar-se pela formulação conceptual. A Saudade, ou Eros transfigurado pela tensão unitiva entre o desejo corporal e o amor espiritual, seria assim a Musa ou Deusa inspiradora de uma nova visão ético-metafísica que, formulada por Pascoaes como "panteísmo saudosista", e conhecendo enunciações afins em Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Antero de Quental, Fernando Pessoa e Leonardo Coimbra, não deixa de perseguir, sob o signo da harmonia entre Jesus e Pã, o reencontro da transcendência no âmago da imanência e da imanência no íntimo da transcendência, no que acreditamos como a saudade duma experiência indissociavelmente noético-vital do mundo, perdida nas elaborações abstractas de uma "religião" e "razão" mais dicotómicas que de complementaridade e transcendência dos contrários.

Se é em Pascoaes que a questão surge em toda a sua consciente agudeza (cf. *Os Poetas Lusíadas*, Porto, 1919, onde se resume o essencial da sua doutrina e pedagogia saudosista), será porventura no teatro de António Patrício que os arquétipos do erotismo português e ainda ibérico conhecem a mais pujante recriação dramática, simultaneamente vital e metafísica, potenciada também pela saudosa unificação dos contrários.

Se a Saudade pascoalina, e decerto toda a Saudade, "é a quinta-essência do erotismo" — como o afirmam Eduardo Lourenço ("Prefácio" a *Marânus*, de Teixeira de Pascoaes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, p. XII) e, de há muito, Afonso Botelho —, está por interpretar o sentido actual da desatendida mensagem de Luís de Camões, n' *Os Lusíadas*, ao instaurar como corolário da viagem épica não o mero desvelamento físico do mundo, nem a expansão da Fé e do Império, mas a visão iniciática da totalidade pela hierogamia entre os nautas e as ninfas (às quais preside Tétis, a deusa que na mitologia grega poderia dar à luz um novo soberano do mundo...) na Ilha dos Amores. Hierogamia ordenada por Vénus para que da qual, segundo as suas explícitas palavras, surja "no reino Neptunino" uma "progénie forte e bela" de restauradores das leis do Amor (de Eros), dando "exemplo" ao "mundo vil, maligno, /Que contra" sua "potência se rebela" (Canto IX, XLII) — potência que "Os deuses faz descer ao vil terreno/E os humanos subir ao Céu sereno" (*Ibid.*, XX) —, emendando "Erros grandes que há dias nele estão, /Amando coisas que nos foram dadas, /Não para ser amadas, mas usadas" (*Ibid.*, XXV). Encontramos aqui — sem poder desenvolver toda a medida em que a história de Portugal se transfigura em centro de reorientação da história mítica do mundo — a raiz profunda e insuperada de todo o lusocentrismo

cimento conceptual e discursivo mas adivinhada ou pré-sentida na cumplidade entre a visão intuitiva e a intuição afectiva e sensível), pelo predomínio do princípio de rendimento e conquista na destruição do planeta e na perversão produtivo-consumista da eroticidade íntima do ser³⁵, e pela indiferenciação progressiva dos sexos, com o consequente recalçamento do sentido superno da sua pulsão unitiva e a compensatória busca da sua substituição pelos artificiais sucedâneos dos estupefacientes que vão dos tóxicos à política — passando pelo sexo (cada vez mais mental, onanista e comercial, prostituindo o seu "mysterium tremendum" na banalização espectacular e mediática), as discotecas e mega-concertos (onde predomina um dionisismo não libertador, envenenado pela reacção contra a sua própria repressão secular e automatizado nos circuitos sem saída duma brutal hipnose rítmica), o futebol, a tecnocracia, a ascensão social, os hipermercados, a publicidade, a TV e os jornais, e todos os demais ídolos da "religião" contemporânea, os quais, não sendo maus em si mesmos, pois nada o é, tal se tornam para as consciências que no seu culto se obscurecem, cindindo-se do Infinito que em seu mesmo corpo pulsa³⁶ —, talvez que no pensamento dos finisterras geográficos e espiri-

messiânico e universalista, que, tal como em Gil Vicente, é essencialmente um *mesianismo erótico do Bem*, e denunciador antes de mais do mal inerente ao seu próprio sujeito de eleição, posteriormente pervertido na expectativa da dominação político-religiosa do mundo, segundo a ambígua interpretação vicirina do mito quínto-imperial, posteriormente depurada em Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, no qual a simbólica da Ilha dos Amores retoma toda a axialidade ético-metafísica e visionária.

Vigilantes desta eroticidade transcendental da cultura e do pensamento portugueses têm sido, contemporaneamente, António Telmo e Afonso Botelho.

35 Cf. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization — A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955.

36 I. P. Couliano, num livro surpreendente e perturbante, onde investiga a relação entre Eros e as operações mágicas da imaginação, susceptíveis de criar e projectar formas fantásticas de vida no inconsciente pneumático dos sujeitos individuais — considerando a existência de um Pneuma universal que coliga a totalidade das almas —, mostra, na sua quase desconhecida teorização renascentista, em Marsílio Ficino e, mais especificamente, em Giordano Bruno (*De Vinculis in Genere; Theses de Magia*), o protótipo antecipador, mas consciente dos perigos inerentes, das técnicas de manipulação da psicologia colectiva teorizadas desde Maquiavel a Gustave le Bon e Freud e aplicadas pelos grandes "magos" do séc. XX como Hitler e Estaline. Mas a intuição mais genial do autor, pela simplicidade mesma da evidência que a furta à hipnotizada desatenção da maioria, é que os magos e a magia estão hoje mais presentes e triunfantes do que nunca, ocupando-se agora "de relações públicas, de propaganda, de prospecção de mercados, de inquéritos sociológicos, de publicidade, de informação, de contra-informação e des-informação, de censura, de operações de espionagem e mesmo de criptografia, tendo sido esta ciência, no séc. XVI, um ramo da magia". Mais do que substituir ou superar a magia, a "ciência quantitativa" e tecnológica realizou, por uma deslocação das fantasias e crenças do imaginário, logo plasmadas em "realidade" material, as suas promessas e anseios mais remotos: "A electricidade, os

tuais desta Europa ou Euroásia crepuscular se encubram alternativas fecundas para as almas jovens, rebeldes e insubmissas, arriscando apontar ao Infinito as asas de Eros e fazer da sua vida um êxtase de Libertação, rompendo limites espirituais e psico-físicos e subvertendo a morte de corpo, alma e espírito da massiva conversão da humanidade terrestre em "cadáveres adiados que procriam".

RÉSUMÉ

Nous essayons de montrer, dans sa constitution généalogique, la formulation de l'expérience érotique en Leonardo Coimbra, laquelle, à partir de l'amour sexuel — et en profitant de sa vertu d'ouverture métaphysique des êtres au Principe même des relations universelles —, se prolonge dans la création des sciences, des arts et de la morale, culminant par se dévoiler comme manifestation — plus qu'analogique — de la transcendance immanente de l'Amour divin. On finit, surtout dans les notes, par suggérer des relations spontanées de cette pensée avec la tradition portugaise médiévale, renaissante et contemporaine et avec plusieurs formes de tradition où l'opposition entre Éros et Agapè se dissipe dans l'évidence vécue de l'amour sexuel comme initiation simultanée à la Vérité et à sa dispensation compassionnée pour tous les êtres.

transportes rápidos, a rádio e a televisão, o avião e o computador" consumaram e generalizaram (*mas extrinsecamente*, observamos nós, *por instrumentos técnicos e não pelo poder do próprio espírito, natural ou restaurado por uma ascese interna*) as virtudes "sobrenaturais" do mago, como sejam "produzir a luz, deslocar-se instantaneamente dum ponto do espaço a outro, comunicar com regiões distantes do espaço, voar nos ares e dispor de uma memória infalível. A tecnologia, pode-se dizê-lo, é uma magia democrática, que permite a todos usufruir das faculdades extraordinárias de que se gabava o mágico". A própria função do manipulador individual, descrita por Bruno, seria hoje assumida pelo Estado, "novo "mago integral"", "encarregado de produzir os instrumentos ideológicos necessários em vista de obter uma sociedade uniforme", aos quais não escaparia ainda a suposta marginalidade dos centros de manipulação alternativa, emissores de ideologias contra-culturais. Ao ainda recente "Estado-polícia", logo mais degradado em "Estado-carcereiro", estaria hoje a substituir-se o "Estado-mágico", passível de se degradar em "Estado-feiticeiro", na indiferença das massas cegas pelos apegos e aversões de um erotismo manipulado segundo interesses que não o da sua iluminação e libertação transcendente, acrescentamos nós.

Indissociável de uma outra que o autor não coloca — a da tradicional distinção entre "magia branca" e "magia negra" —, eis assim a questão inevitável: "O Estado ocidental, hoje, é um verdadeiro mago ou um aprendiz de feiticeiro que põe em movimento forças obscuras e incontroláveis?" — *Éros et Magie à la Renaissance - 1484*, Paris, Flammarion, 1984, p. 148. Cf., para tudo o que expusemos, pp. 17, 128-130 e 144-150.

Integrada numa hermenêutica do sentido esotericamente perverso da TV, é esta mesma questão que surge no capítulo final acrescentado à reedição de António Telmo, *Arte Poética*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993.

HÖLDERLIN E O «RETORNO NATAL»

Cristina Beckert

É nosso intuito, nesta reflexão sobre Hölderlin, analisar o conceito de retorno natal na sua dupla vertente trágica e poética, de modo a surpreender alguns matizes que permitam, em simultâneo, dar conta da sua universalidade e especificidade nacional, tendo em atenção que o diálogo do universal e do singular traduz, justamente, a essência desta noção.

1. O «retorno natal» e o trágico

O conceito hölderliniano de *retorno natal* [*vaterländische Umkehr*] mostra-se indissociável das reflexões do poeta acerca da cultura em geral e, em particular, das duas modalidades essenciais de que esta se reveste, a saber, a grega e a ocidental. Levado, numa primeira fase, pelo espírito da sua época, tendente à idealização tanto estética como política da Grécia, é o confronto com a obra trágica de Sófocles que se torna decisivo para a distinção entre o modo originário de ser grego e hespérico.

Antes, porém, de abordarmos directamente a questão do trágico, importa delinear os contornos do que representa para Hölderlin a arte

em geral, isto é, não apenas no sentido estrito de criação de obras estéticas, mas de produção cultural ou de impulso configurador da natureza. Assim, a arte é, numa primeira instância, domínio da natureza, imposição de formas serenas à agitação caótica e abissal; nessa medida, opõe-se-lhe, mas a sua essência jamais se manifestará plenamente se não tomar consciência do fundamento natural que lhe subjaz e a alimenta¹. É esse *retorno natal*, onde a tensão e a dilaceração rasgam a serenidade da pura forma, que o poema trágico retrata de modo exemplar, afirmando-se como género poético supremo.

O regresso ao fundamento nativo, como realização máxima da arte, não se faz, por conseguinte, mediante a reconciliação entre os dois termos, mas, muito pelo contrário, na sua mais extrema oposição, movimento esse que a definição hölderliniana da tragédia resume de forma lapidar: "A apresentação do trágico repousa principalmente sobre o facto de que [...] o devir-um ilimitado se purifica por uma separação ilimitada"². Nestas linhas encontram-se expressas as posições tanto estéticas como filosóficas do poeta, a ideia de que o Uno absoluto ou o Ser puro e simples [*Seyn überhaupt*] se dá na inseparabilidade da oposição entre sujeito e objecto, ou seja, no juízo [*Ur-teil*]. Ser, é ser inseparável do Uno primordial, mas ser inseparável é já estar separado, cindido pela própria actividade judicativa com que algo se diz inseparável (do Uno). Afirmar a unidade como inseparabilidade da separação é buscar um fundamento mais radical do que a identidade, a qual neutraliza os termos da oposição, ao reduzi-los à equivalência num mesmo acto posicionante da consciência.

Por outro lado, pôr a identidade como originária significa tornar a separação supérflua e exterior à própria natureza dos termos separados, uma vez que a oposição sujeito-objecto se dá no interior de uma identidade, subjectiva ou objectiva, que a põe e suporta, respectivamente, mas

1 "Du waltest hoch am Tag und es blühet dein Gesetz, du hältst die Waage. Saturnus Sohn! Und teilst die Los' und ruhest froh im Ruhm der unsterblicher Herrscherkünste. Doch in den Abgrund, sagen die Sänger sich, Habst du den heiligen Vater, den eignen, einst Verwiesen und es jammre drunten, Da, wo die Wilden vor dir mit Recht sind, [...]

Herab denn! oder schäme des Danks dich nicht! Und willst du bleiben, diene dem Älteren, Und gönn es ihm, daß ihn vor allen, Göttern und Menschen, der Sänger nenne!" (HÖLDERLIN, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter*, *Hölderlin Werke und Briefe* [HWB], ed. F. Beißner/J. Schmidt, Frankfurt-am-Main, Insel, 1969, I, 78-79).

2 "Die Darstellung des tragischen beruht vorzüglich darauf, [...] dass das gränzenlose Eines-werden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget." (HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, HWB, II, 735-736).

que se mantém intacta para além de toda a cisão³. Ao invés, numa unidade de que vive da separação e se "purifica" por ela, nenhum dos pólos se pode manter o mesmo na relação, mas o seu vir à existência é, em simultâneo, o seu dissolver-se, residindo na tensão entre ambos os movimentos a sua natureza trágica.

A própria intuição intelectual, ponto culminante de todo o sistema filosófico e definida em termos de "unidade com tudo o que vive", longe de superar a dilaceração trágica, constitui o seu fundamento, sendo o poema trágico, por seu turno, expressão metafórica da própria intuição intelectual⁴. O impedimento de uma "fragmentação absoluta" do Todo de que esta nos dá conta só é pressentido no próprio movimento de emancipação da parte que pretende erigir-se em unicidade autónoma, soçobrando no exacto momento em que assume por completo a lei do Uno. É que a inviabilidade de uma separação radical é coetânea da impossibilidade de uma absoluta identificação, isto é, o acto de separação é já um retorno ao Uno primordial e, ao invés, o retorno constitui uma nova separação, quer esta tome a forma da morte física quer espiritual da vontade emancipadora.

No contexto particular das notas sobre *Édipo* e *Antígona*, onde Hölderlin procura retratar a essência da tragédia grega, a ideia de um retorno natal manifesta precisamente esta *coincidentia oppositorum* entre regresso e separação. No entanto, a diferença no desenlace de ambas as tragédias irá ser determinante para a distinção entre o sentido grego e moderno do trágico, bem como para a consolidação do conceito de retorno natal próprio à cultura hespérica. Ora, aquilo que faz de *Antígona* uma tragédia tipicamente grega e do conjunto de *Édipo Rei* e *Édipo em Colono* uma antecipação da tragédia moderna é o *modo* como a separação se dá no seio do retorno.

Antígona é, antes de mais, a figura da revolta e da contestação da ordem instituída, em nome de uma divindade com quem anseia fundir-se e em nome da qual fala, sem qualquer mediação⁵. É este invocar de uma

3 Para a crítica ao princípio de identidade como fundamento último do sistema filosófico, nomeadamente na versão fichtiana do $Eu=Eu$, cf. HÖLDERLIN, *Urteil und Seyn*, HWB, II, 591-592.

4 "Das tragische, in seinem äußeren Scheine heroische Gedicht ist, seinem Grundton nach, idealisch, und allen Werken dieser Art muß Eine intellektuale Anschauung zum Grunde liegen, welche keine andere sein kann, als jene Einigkeit mit allem, was lebt, die zwar von dem beschränkteren Gemüte nicht gefühlt, die in seinen höchsten Bestrebungen nur gehandelt, aber vom Geiste erkannt werden kann und aus der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung und Vereinzelung hervorgeht[...]" (HÖLDERLIN, *Über den Unterschied der Dichtarten*, HWB, II, 630-631).

5 Esta protagonização da própria divindade pela heroína encontra-se exemplificada na introdução do pronome pessoal no verso 450 da tragédia. Assim, na tradução holder-

divindade mais originária do que o deus da cidade que constitui, em simultâneo, a máxima fidelidade e a máxima contestação do divino, na medida em que a heroína, ao agir em nome de Zeus, age *em vez* deste, substitui-o, incorrendo em *úbris*. A protagonização do divino pelo humano ou o movimento de infinitização do finito só pode ter como desfecho a presença mortal do próprio deus que anula a consciência de si do homem, ao fazê-lo aceder a uma consciência abissal, onde as fronteiras entre sujeito e objecto se desvanecem naquilo que Hölderlin designa como a "potência pânica" da natureza. Neste sentido, a morte física, o retorno da individualidade orgânica ao a-órgico, seria a expressão mais acabada do retorno natal grego, mas mostra-se inadequada para retratar a forma que este assume na modernidade.

No entanto, como referimos, é ainda no interior do diálogo com Sófocles que o poeta vai surpreender as origens da vivência trágica ocidental, em particular na figura de Édipo. Com efeito, enquanto em *Antígona* o estilo dominante seria o lírico, uma vez que tem como pólo aglutinador a exaltação e idealização de uma subjectividade sensível, nas tragédias sobre Édipo predomina o estilo trágico, onde a separação não é já do foro humano, mas da responsabilidade do próprio deus⁶. Aliás, no contexto das anotações sobre *Antígona*, encontra-se já bem explícita a tese de que é impossível ao homem um retorno natal completo sem o concurso divino, pois este "[...] é a inversão de todos os modos de representação e de todas as formas. Mas uma inversão total nestas coisas [...] não é permitida ao homem enquanto ente cognoscente."⁷. Poder-se-á então dizer, segundo a lógica hölderliniana, que *Édipo* funda *Antígona* e que o trágico moderno não é mais do que o "retorno natal" à expressão primeva da tragicidade.

liniana lê-se *mein Zeus* onde no grego figura apenas Zeus (cf. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Antigone*, HWB, II, 784).

- 6 Para a distinção entre o estilo lírico e trágico, cf. HÖLDERLIN, *Über den Unterschied der Dichtarten*, HWB, II, 633. No intuito de cimentar a sua tese de que *Antígona* representa a expressão mais acabada do trágico grego, Hölderlin não se limita a proceder a uma tradução forçada das obras que muitos dos seus contemporâneos consideraram risível, nomeadamente Goethe, como inverteu a sua cronologia provável, afirmando a anterioridade de *Édipo Rei*, quando, de facto, segundo os classicistas, esta tragédia é posterior a *Antígona* em cerca de dez anos.
- 7 "Denn vaterländische Umkehr ist die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen. Eine gänzliche Umkehr in diesen ist aber[...] dem Menschen, als erkennendem Wesen unerlaubt." (HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Antigone*, HWB, II, 789). Para a dimensão originária que atinge o retorno natal, irredutível à "viragem hespérica" de Hölderlin, cf. B. ALLEMAN, "Hölderlin entre les Anciens et les Modernes" in *Hölderlin* (Cahier de l'Herne n°57), Paris, 1989, pp.306-307.

Se a grandeza de Antígona está no desafio do divino, obrigando-o a vir à presença, mesmo que tal signifique a sua própria morte como subjectividade finita, Édipo representa, pelo contrário, a tomada de consciência da impossibilidade de fusão entre o deus e o homem, isto é, a preservação da identidade individual perante a "retirada categórica" do seu próprio fundamento divino. Somente esta recusa do deus pode levar ao exílio e à solidão total, à vida de eremita, onde a morte, como reconciliação última com o Uno é vedada, restando apenas a aceitação incondicional daquilo que é. E aquilo que é, diz-nos Hölderlin, reduz-se à vivência integral de cada momento, onde o homem se esquece de si e do deus, pois a retirada categórica de Zeus deixou o tempo entregue a si mesmo, à pura forma da sucessão, a que, por sua vez, também o homem se deverá entregar, em resposta à recusa da presentificação divina. Apenas nesta dupla traição, de onde todo o sinal de impiedade é banido, se torna possível o efectivo retorno natal, selado pela suprema fidelidade como manutenção da distância infinita entre o humano e o divino⁸.

A fidelidade resultante de um excesso de infidelidade mostra-se, assim, o reverso da uma infidelidade por excesso de fidelidade, culminante do trágico grego incarnado na figura de Antígona. Neste sentido, a entrega incondicional ao deus transmuta-se em obediência não menos incondicional à separação e à consequente mudança de direcção do impulso aórgico no homem. Enquanto "Pai do Tempo" ou "Pai da Terra", pertence à natureza do "nosso Zeus" "[...] inverter o desejo de abandonar este mundo pelo outro num desejo de abandonar um outro mundo por este"; como tal, ele "*força mais decisivamente em direcção à terra o impulso natural eternamente hostil ao homem, [desviando-o] do seu caminho em direcção ao outro mundo [...]*"⁹. Resta perguntar até que ponto esta vira-

8 "In solchem Momente vergisst des Mensch sich und den Gott, und kehret, freilich heiliger Weise, wie ein Verräther sich um. [...] In dieser vergisst sich der Mensch, weil er ganz im Moment ist; der Gott, weil er nicht als Zeit ist; und beides ist untreu, die Zeit, weil sie in solchem Momente sich kategorisch wendet, [...] der Mensch, weil er in diesem Momente der kategorischen Umkehr folgen muss [...]" (HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, HWB, II, 736). Beaufret interpreta esta passagem à luz do pensamento kantiano, nomeadamente no que diz respeito à concepção do tempo como pura forma vazia da sensibilidade e do imperativo categórico enquanto mandamento formal da razão que interdita toda a representação do divino e que seria expressa na linguagem hölderliniana pelo "retorno categórico" (cf. J. BEAUFRET, "Hölderlin et Sophocle" in *Hölderlin: Remarques sur Oedipus/Remarques sur Antigone*, Paris, UGE, 1965, pp.13-14;19-21).

9 "Vater der Zeit oder: Vater der Erde, weil sein Charakter ist, der ewigen Tendenz entgegen, *das Streben aus dieser Welt in die andre zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese*. [...] den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, *entschiedener zum Erde zwinget [...]*." (HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Antigone*, HWB, II, 786/788).

gem constitui um efectivo retorno natal ou se, pelo contrário, corresponde a uma cisão insuperável entre natureza e arte.

A resposta à questão formulada passa pela integração das observações hölderlinianas a propósito da tragédia no contexto mais vasto da sua teoria geral da cultura, tal como surge expressa, sob o modo aparentemente accidental de alguns conselhos literários a um amigo, na carta a Böhlen-dorff, datada de 1804. Nesta encontramos formulado com nitidez o duplo princípio que preside ao desenvolvimento das culturas: o "nacional" e o "estrangeiro", ou, noutros termos, o natural e o artístico, no sentido lato que foi delineado no início. O elemento natural, aquele que jaz no *fundo* de toda a representação cultural de forma caótica ou aórgica, isto é, o fundamento, deixa de assimilar a si a figura da razão que o transforma em base sólida e causa determinante daquilo que é, para se transformar na configuração ambígua de um fundo abissal ou sem fundo que necessita ser dominado e informado¹⁰. Daí o surgimento de uma tendência de sentido oposto à natureza, cujo intento formativo se revela criador de cultura, numa simbiose cada vez mais depurada entre aquilo que é da ordem do nativo e do estrangeiro.

Toda a cultura grega assenta, para Hölderlin, na tentativa de dominar o seu fundo oriental e dionisíaco, moldando-o em imagens plásticas, de contornos bem precisos e proporções perfeitas, onde a exacta determinação do limite exorcisa o impulso natural para a contaminação de todas as formas e a dissolução da individualidade. Homero seria mesmo o exemplo mais acabado desta tendência grega para a formalização, na medida em que consegue expor de modo equilibrado e contido o fundo "patético e ingénuo" do espírito heróico¹¹. Por conseguinte, aquilo que é estranho predomina sobre o que é intrínseco à mundividência helénica, subjugando-o a ponto de levar à afirmação de que "[...] o elemento propria-

10 O modo como Hölderlin concebe a natureza e a arte encontra-se muito próximo da posição defendida por Schelling, seu companheiro de *Stift*, sob a designação de fundamento e existência. Também para a Filosofia da Natureza deste último, o fundamento é refractário à razão e à identificação com o Sujeito, os quais pertencem exclusivamente à existência enquanto movimento de saída para fora do fundamento. Para este duplo princípio cf. SCHELLING, *Freiheitschrift, Sämtliche Werke*, (ed. Cotta), VII 357 e o comentário de C. J. CORREIA, "Schelling e o conceito de existência", *Filosofia*, III(1989), nº1-2, Outono, pp.220-221.

11 Para a origem oriental de toda a cultura, personificada na figura de Dioniso, cf. os primeiros versos da ode *Dichterberuf* (HWB, I, 82). Podemos encontrar na preferência hölderliniana por este deus e no modo como conjuga a sua essência aórgica com o princípio grego da medida e do equilíbrio de formas a motivação fundamental que presidiu à arquitectónica da obra *Die Geburt der Tragödie* de Nietzsche, embora, para Hölderlin, Apolo represente a realização final do próprio Dioniso e não o seu oposto.

mente nacional terá sempre menos primazia." Mas Hölderlin acrescenta: "[...]é tão necessário aprender aquilo que nos é próprio como aquilo que nos é estranho. É por isso que os gregos nos são indispensáveis. Contudo, é precisamente naquilo que nos é próprio, nacional, que nunca os atingiremos, pois, repitamo-lo, o mais difícil é o *livre* uso do que nos é *próprio*. [...] Pois o que é trágico em nós é abandonarmos docemente o reino dos vivos empacotados numa qualquer caixa e não, consumidos nas chamas, expiarmos a chama que não conseguimos domar"¹².

Esta passagem condensa, a nosso ver, não só a posição hölderliniana quanto à diferença entre a cultura grega e a ocidental, como à natureza e forma que deve revestir o retorno natal. De facto, Hölderlin mostra-se equidistante de uma imitação acrítica e idealizante da arte grega e de uma simples rejeição da mesma em proveito da especificidade da cultura hespérica. Também o Ocidente progride à custa do confronto entre o elemento natal e a tendência à sua sublimação, mas apenas formalmente se assemelha à Grécia, pois o ponto culminante a que chegou a arte grega na ordem do equilíbrio e da medida constitui agora a essência hespérica e, ao invés, o impulso configurador desta traduz-se na busca de um destino superior que dê um sentido transcendente à individualidade insular, incapaz de sair dos seus próprios limites e de se dar sem restrições¹³.

Neste sentido, imitar os gregos não significa abdicar da essência própria, mas, ao invés, aprender com os estranhos aquilo que constitui a nossa natureza, isto é, efectuar o *retorno natal* ao que nos é mais íntimo, embora também mais enigmático e difícil de captar. Com efeito, a dificuldade no "livre uso do que nos é próprio" advém de que o elemento nativo actua de forma espontânea e irreflectida, manifestando-se a tendência ao seu domínio precisamente na sua substituição por um impulso configurador de sinal contrário. É este que, ao tornar-se prevacente nas expressões culturais, representa o maior perigo, pois mostrar-se-á tanto

12 "[...] Das eigentliche nationale wird [...] immer der geringere Vorzug werden. [...] Das eigene muss so gut gelernt seyn, wie das Fremde. Desswegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserm Eigenen, Nationalen nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der *freie* Gebrauch des *Eigenen* das schwerste ist. [...] Denn das ist das tragische bei uns, dass wir ganz stille in irgend einem Behälter eingepakt vom Reiche der Lebendigen hinweggehen, nicht dass wir im Flammen verzehrt die Flamme büssen, die wir nicht zu bändigen vermochten." (HÖLDERLIN, *Carta a Böhlendorf* [4 de Dezembro de 1801], *HWB*, II, 940-941).

13 "[...] verändern sich die griechischen Vorstellungen in sofern, als ihre Haupttendenz ist, sich fassen zu können, weil darin ihre Schwäche lag, da hingegen die Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit ist, etwas treffen zu können, Geschick zu haben, das das Schicksaallöse, das dümoron, unsere Schwäche ist." (HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Antigone*, II, 788).

mais unilateral quanto mais lhe escapar a supervisão do seu oposto. Por isso, devemos imitar os gregos naquilo em que foram exímios, mas que, ao mesmo tempo, expressa o maior perigo, a saber, a volitilização em pura forma da sua natureza aórgica. A incapacidade de reduzir o aórgico ao orgânico ou, em termos de consciência de si, de edificar uma individualidade auto-subsistente, mostra-se determinante na solução trágica de um retorno ao Uno primordial, de que o mergulho de Empédocles na cratera do Etna é, porventura, o símbolo mais eloquente.

No entanto, aquilo que se revelou fatal para os gregos é salutar para os hespéridos, pois permite-lhes efectuar o *seu* retorno natal de uma forma menos espectacular do que a grega, mas, porventura, mais trágica, pois, longe de apontar para uma perda de consciência fusional, implica uma lucidez mais apurada por parte daquele que se apercebe da vacuidade de sentido da existência pela retirada do divino, persistindo, contudo, na tarefa de conferir-lhe um destino terrestre, como manifestação dessa infidelidade sumamente fiel ao Deus distante¹⁴. Tal homem é o poeta que tem por tarefa, no movimento de retorno à terra ordenado pelo Zeus hespérito, aí construir uma morada digna do ser humano e na qual este possa habitar em paz consigo próprio e com o Deus.

2. O «retorno natal» e o poético

Ao afirmar que a única coisa que o Ocidente pode ter de comum com a Grécia é "a relação viva e o destino"¹⁵, Hölderlin enuncia a essência de toda a poesia, para além das configurações culturais que possa assumir, ao mesmo tempo que a eleva ao estatuto ontológico de modo originário de ser do homem. Com efeito, se encarmos a "relação viva" como pertença deste a um solo natal que o determina independentemente da sua vontade e o "destino" como a capacidade de moldar e dar forma artística a esse elemento indomado, numa tensão nunca apaziguada, talvez estejamos em posição de compreender o alcance do retorno natal, não apenas enquanto específico de uma ou outra cultura, mas como condição última do ser homem no seio do mundo que habita e que constitui o horizonte por excelência do seu agir. É neste sentido que devemos entender a

14 Hölderlin distingue entre o *saber-fazer* [*Geschick*] dos gregos, expressão da habilidade manual e do domínio da forma, e o *saber-viver* [*Schicklichkeit*] dos hespéridos, mais vocacionado para a assunção do fardo da existência no mundo (cf. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Antigone*, HWB, II, 788).

15 "[...] Ausser dem, was bei den Griechen und uns das höchste seyn muss, nemlich dem lebendigen Verhältnis und Geschick, wir nicht wohl etwas *gleich* mit ihnen haben dürfen." (HÖLDERLIN, *Carta a Böhlendorf* [4 de Dezembro de 1801], HWB, II, 940).

expressão heideggeriana segundo a qual Hölderlin é, antes de mais, "poeta do poeta", ou seja, põe em poema a própria essência poética do existir, pelo que, na sua poesia, se sintetizam de forma harmónica o poetar e o pensar, sem que este se resume a uma mera reflexão teórica sobre aquele¹⁶.

A poesia é, essencialmente, edificação de uma morada, transformação do fundo abissal [*Abgrund*] em fundamento [*Grund*], mas a poesia da poesia ou o pensar nela contido mostra a precaridade de toda a fundação e quanto a medida humana é frágil em face da dupla desmesura sobre que assenta. Ora, o percurso poético de Hölderlin, a que não é alheio o seu percurso pessoal, bem como o da época em que vive ou, pelo menos, a leitura que dela faz, dirige-se, a nosso ver, no sentido de uma progressiva acentuação desta experiência paradoxal de um *retorno* que funda aquilo a que retorna (terra natal), no próprio acto de retornar, de modo a esconder a ausência de fundamento do retorno¹⁷. Tentemos traçar os principais momentos desta trajectória, de modo a surpreender o aumento contínuo da tensão inerente ao movimento de retorno, até à máxima dilaceração e e ao anúncio do Deus que está para vir.

Num poema pertencente ao período de Francoforte e intitulado *An den Aether*, Hölderlin resume o processo instaurador da poesia como essa passagem do caos à ordem pela intervenção divina:

"Loucamente vagueamos por aqui; como a videira errante,
Quando a estaca lhe falta com que cresça para o céu,
Pelo chão nos espalhamos, e buscamos e erramos
Pelas zonas da terra, ó Pai Éter! em vão,
Pois o desejo nos impede de morar em teus jardins.
[...]
Mas enquanto eu anseio ao longo do crepúsculo
Onde tu com a vaga azulada estranhas praias abraças,
Desces sussurante da copa florida da árvore de fruto,
Pai Éter! e suavizas-me até o coração esforçado,
E de bom grado vivo, como dantes, com as flores da terra."¹⁸

16 "[...] Hölderlins Dichtung von der dichterischen Bestimmung getragen ist, das Wesen der eigens zu dichte. Hölderlin ist uns in einem ausgezeichneten Sinne der *Dichter des Dichters*." (HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt-am-Main, 1981, 4, p.34).

17 A experiência exclusivamente humana do abismo como condição do retorno está bem patente num fragmento tardio de *Mnemosyne*:
"Nicht vermögen Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen Die Sterblichen eh'an den Abgrund. Also wendet es sich Mit diesen." (HÖLDERLIN, *Mnemosyne, Sämtliche Werke* (Stuttgarter Hölderlin Ausgabe), ed. F. Beißner, Stuttgart, Kohlhammer, 1951, 2.1, 372).

18 "Töricht treiben wir uns umher; wie die irrende Rebe, Wenn ihr der Stab gebriecht,

Como se pode observar, a existência na terra encontra-se votada à errância enquanto não possui "a estaca com que suba ao céu", isto é, a medida celeste que informa a terra. No entanto, a solução não parece consistir numa efectiva subida ao céu, no abandono do informe terrestre pela medida etérea, pois é justamente o desejo, enquanto nostalgia de uma medida superior que impede toda a morada. A metáfora da estaca que permite subir ao céu põe-nos, desde já, perante essa identificação dos opostos que é o movimento de enraizamento terrestre e de elevação celeste; por outras palavras, a edificação de uma morada na terra é o único meio de atingir o céu, o qual não representa senão o mandamento divino de retorno à terra. Uma vez escutada a voz de Zeus no seio da própria natureza, é possível voltar a viver "*como dantes*, com as flores da terra". Aquilo que era apenas uma situação de facto, adquire agora legitimidade e fundamento pela palavra poética, como resposta à descida do deus dos céus à terra. Neste contexto, o retorno natal significa, acima de tudo, regresso à intimidade com a natureza, depois de um afastamento causado pela dimensão desiderativa, redutora da comunhão à posse e à reificação.

Contudo, iremos assistir a uma progressiva explicitação deste retorno à natureza que, na sua aparente simplicidade, esconde a mais radical separação. Assim, a presença divina deixa de constituir por si só o garante da habitação humana sobre a terra, para surgir, na sua imediatez excessiva, como o raio de luz que cega, obrigando a um movimento mediador que só o poeta poderá efectuar.

"E por isso bebem fogo celeste agora
Os filhos da terra sem perigo.
Mas a nós cabe, sob as trovoadas do deus,
Ó poetas! permanecer de cabeça descoberta,
E o raio do Pai, ele mesmo, com a própria mão
agarrar, e, oculta na canção,
Oferecer ao povo a dádiva celeste."¹⁹

woran zum Himmel sie aufwächst, Breiten wir über dem Boden uns aus und suchen und wandern Durch die Zonen der Erd, o Vater Aether! vergebens Denn es treibt uns die Lust, in deinen Gärten zu wohnen. [...] Aber indes ich hinauf in die dämmernde Ferne mich sehne, Wo du fremde Gestad umfängt mit der bläulichen Woge, Kömmst du säuselnd herab von des Fruchtbaums blühenden Wipfeln, Vater Aether! und säntigst selbst das strebende Herz mir, und ich lebe nun gern, wie zuvor, mit den Blumen der Erde." (HÖLDERLIN, *An den Aether*, HWB, I, 22).

- 19 "Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt Die Erdensöhne ohne Gefahr. Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, Ihr Dichter! mit entblösstem Haupte zu stehen, Das Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand Zu fassen und den Volk ins Lied Gehült die himmlische Gabe zu reichen." (HÖLDERLIN, *Wie wenn im Feiertag*, HWB, I, 136).

A tarefa de suportar o impacto do fogo divino e transformá-lo em chama vivificadora da morada humana cabe agora inteiramente ao poeta, pois apenas o seu "coração puro" ou a abertura incondicional à transcendência de que é capaz lhe permite tomar consciência do perigo inerente a uma manifestação imediata do Deus. Daí que o poema deva ocultar a dádiva divina, no próprio acto em que a oferece ao homem, isto é, ele revela literalmente o deus ao dizê-lo, ao conferir-lhe uma medida, ocultando, assim, a sua desmesura. Esta transmutação da pura presença em mediação pela palavra é o próprio sagrado que o poeta nomeia, dando fundamento e sentido último às práticas religiosas de cariz exclusivamente cultural²⁰.

Entendido à luz da dialéctica hölderliniana entre natureza e cultura atrás explanada, este poema significa a aprendizagem, pela Hespérída, daquilo que é mais estranho ao seu espírito analítico e sistemático, a prova de fogo do raio celeste e a sua conversão em medida poética do habitar humano, isto é, o retorno natal, depois de experimentada a tentação suprema de fusão com o divino. Porém, ainda que aparentando dizer o mesmo, Hölderlin vai modificar de forma subtil o sentido desta categoria, nomeadamente no que respeita ao seu fundamento último. É assim que, por exemplo, em *Mnemosyne* irá afirmar:

"[...]E sempre

Há uma ânsia para o ilimitado. Mas muitas coisas

Há a guardar. E é necessária a fidelidade.

Mas para a frente e para trás não queremos

Nós ver. Deixamo-nos embalar, como

Em batel baloiçante no mar."²¹

20 Cf. o comentário de Heidegger à passagem citada in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, 4, pp.70-71. A ideia de uma religião estética encontra-se bem patente em *Brot und Wein*, onde se lê:

"So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht. Tragen muss er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes, Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehen." (HÖLDERLIN, *Brot und Wein*, HWB, I, 117).

Esta mesma ideia é teorizada no "Mais antigo programa de sistema do idealismo Alemão", onde se apela para uma "religião sensível", fruto da síntese entre um "monoteísmo da razão" e um "politeísmo da imaginação."

21 "[...]Und immer Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber ist Zu behalten. Und not die Treue. Vorwärts aber und rückwärts wollen wir Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie Auf schwankem Kahne der See." (HÖLDERLIN, *Mnemosyne* [terceira versão], HWB, I, 201).

Julgamos que a tradução de *Sehnsucht* por *saudade*, tal como é proposta por Paulo Quintela, não é a mais adequada, na medida em que este termo apenas dá conta de uma faceta específica daquela e não da sua complexidade semântica.

Também aqui a ânsia de absoluto deve ser contrabalançada com o cuidado pelas coisas de que o homem é guardião e medida, mas uma diferença fundamental se desenha. Enquanto no poema *Wie wenn am Feiertag* o raio celeste funciona ainda como fundamento sólido da morada humana, a metáfora do batel que baloiça no mar sugere a impossibilidade de um enraizamento definitivo, a contínua oscilação que embala e, ao fazê-lo, faz esquecer o cariz precário de toda a fundação humana. Do mesmo modo, a limitação do horizonte espacial a um ponto, cindido de qualquer referência exterior, mostra bem quão dilacerante é, de facto, o aparente apaziguamento causado pelo retorno natal, uma vez que falta a presença tranquilizante do divino. A contenção na pontualidade espaço-temporal, dada pelo "não querer ver para a frente e para trás", opõe-se, assim, diametralmente, à segurança daquele que impõe a sua medida ao mundo que o cerca, legitimado pela inspiração do Deus presente²².

Esta ausência dilacerante do divino que impele ao retorno natal torna-se particularmente expressiva no poema *In lieblicher Bläue*, onde Deus é dito ser "evidente como o céu", de preferência a desconhecido, e a terra não comporta qualquer medida, cabendo esta em exclusivo ao homem que, apesar de "cheio de méritos", "sempre poeticamente habita sobre esta terra"²³. Em última instância, o informe terrestre acaba por se tornar equivalente ao excesso de forma que a vacuidade do céu azul e sem mácula esconde, podendo, deste modo, a medida humana rivalizar com a do próprio Deus, sem a substituir, antes com clara consciência da futilidade de tal tentativa. É por isso que, *apesar* dos seus méritos, da sua capacidade empreendedora, o homem habita poeticamente, ou seja, nesse entretempo da mediação entre duas ausências, uma por excesso e outra por carência.

A temática conjunta da retirada de Deus e do retorno natal comporta múltiplas interpretações conforme o ângulo de visão em que é apreendida. Assim, encarada do ponto de vista diacrónico, retrata uma época, aquela que emerge imediatamente da Revolução Francesa, dominada pelas convulsões políticas e culturais, pela crise de valores já antecipada no *Pantheismusstreit*. A leitura imanentista de Espinosa mostrara como o

22 Comparar estes versos com a passagem das *Anmerkungen zum Oedipus* citada na nota 9, onde se afirma que o homem se esquece de si e do deus porque está inteiramente dentro do momento.

23 "Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? dieses glaub'ich eher. Des Menschen Maß ist's. Voll verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde." (HÖLDERLIN, *In lieblicher Bläue*, *Sämtliche Werke*, 2.1, 372). Heidegger faz destes versos de Hölderlin o centro da sua reflexão sobre a essência poética do homem e a sua degenerescência na técnica moderna (cf. HEIDEGGER, "....dichterisch wohnt der Mensch...", in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp.187-204).

impulso unitivo com o divino ou com a natureza conduz à "morte de Deus", à desertificação ontológica que o próprio Hölderlin metaforiza e que Nietzsche retomará²⁴. O poeta seria, então, simultaneamente o arauto desta morte e aquele que anuncia a salvação como inerente ao próprio perigo, conforme os primeiros versos de *Patmos*²⁵.

É nesta linha hermenêutica que se enquadra a leitura heideggeriana de Hölderlin, para a qual o "perigo" está consubstanciado na técnica moderna, enquanto "furor da medida" humana que ignora o seu fundo incomensurável ou a sua essência poética, fazendo da razão calculadora o único critério de aferição do real. De igual modo, a atitude preconizada por Heidegger em face da técnica passa pela "igualdade de alma" característica da *serenidade* [*Gelassenheit*], no interior da qual é possível esse "baloiçar", para empregar a expressão de Hölderlin, entre o sim e o não, o consentimento e a recusa, numa atitude de espera (pela salvação), distinta do mero antecipar da esperança, ainda projectivo das possibilidades humanas²⁶. Neste sentido, a *Kehre* heideggeriana revela-se fiel à *vaterländische Umkehr* do poeta, na medida em que ambas se mostram irreduzíveis a uma qualquer mudança no pensamento de ambos, para adquirirem as proporções de uma verdadeira revolução nos quadros mentais e culturais de uma época, cujo fundamento último reside numa viragem ontológico-histórica, onde inovação radical e retorno ao mais íntimo fazem um só.

A outra leitura que gostaríamos de destacar aqui centra-se mais directamente na relação homem-Deus, sem mediação histórica ou mesmo histórica. Trata-se de interpretar a retirada divina, não como a morte de Deus, mas, pelo contrário, como a condição da sua transcendência, e do retorno natal, não enquanto espera do Deus vindouro, mas cumprimento do mandamento divino de fidelidade à terra. Este duplo imperativo de transcendência divina e fidelidade humana à terra marcariam a diferença fundamental entre a forma grega e cristã da religião, a primeira marcada pelo ideal da fusão entre as duas esferas, a segunda vocacionada para a

24 "[...] Nämlich immer jauchzet die Welt Hinweg von dieser Erde, daß sie die Entblößet; wo das Menschliche sie nicht hält. Es bleibt aber eine Spur Doch eines Wortes; die ein Mann erhaschet. Der Ort war aber Die Wüste. [...]" (HÖLDERLIN, *Der Einzige* [terceira versão], HWB, I, 175).

Para a imagem da desertificação em Nietzsche, como símbolo do niilismo decorrente da morte de Deus, cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125.

25 "Nah ist und schwer zu fassen der Gott. Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende auch." (HÖLDERLIN, *Patmos*, HWB, I, 176).

26 Para a noção de *Gelassenheit* como "sim e não" à técnica, cf. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pp.24-25 e para a distinção entre a aceitação do esperar [*Erwarten*] e a agressividade antecipativa da esperança [*Höffnung*], Idem, *Heraklit, Gesamtausgabe*, 15, p.246.

separação e contenção do humano nos seus próprios limites. É assim que devemos entender a dupla referência das anotações sobre *Antígona* ao "Deus imediato, uno com o homem" e ao "Deus mais mediato de um apóstolo", o qual contém no seu interior o paradoxo do perigo e da salvação na figura de Cristo²⁷. Na verdade, a presença incarnada do filho de Deus suscita no crente o desejo de união com o divino, de permanecer na pátria celeste [*Heimat*], com o perigo de desagregação que vimos tal impulso comportar. Porém, este desejo é interrompido pela retirada de Cristo e, finalmente, invertido pelo Espírito Santo em *morada* na terra ou pátria terrestre [*Vaterland*]²⁸. O Espírito de *Patmos* designa, assim, o próprio retorno natal, a habitação humana como relação filial de obediência ao mandamento paterno, à custa da dilaceração íntima que tal atitude acarreta no desejo unitivo mais imediato.

ABSTRACT

This article seeks to analyse Hölderlin's concept of *Homeland Return*, both on his fragments about greek tragedy and on his poems. The author sustains that the Greeks have a natural drive for chaos and absence of form, while in modern culture the opposite is true. That is the reason why each try to assume its contrary. In many of Hölderlin's poems we can also find the urge to return to a lost Homeland, even facing the «absence of God».

27 "[...] Der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (denn der Gott eines Apostels ist mittelbarer, ist höchster Verstand im höchstem Geistes) [...]" (HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Antigona*, HWB, II, 787).

28 "[...] Drauf starb er. Vieles wäre Zu sagen davon. Und es sahn ihn, wie er siegend blickte, Den Freudigsten die Freunde noch zuletzt, Doch trauerten sie, da nun Es Abend worden, erstaunt, Denn Grossentschiedenes hatten in der Seele Die Männer, aber sie liebten unter der Sonne Das Leben und lassen wollten sie nicht Vom Angesichte des Herrn Und der Heimat. [...] Drum standt er ihnen Der Geist, und freilich bebte Das Haus und die Wetter Gottes rollten [...] Und Freude war es Von nun an Zu wohnen in liebender Nacht, und bewahren In einfältigen Augen, unverwandt Abgründe der Weisheit. [...]" (HÖLDERLIN, *Patmos*, HWB, I, 179-180).

O papel desempenhado pela figura de Cristo na poesia de Hölderlin é bastante controverso e comporta leituras diametralmente opostas. Assim, Garrigues, por exemplo, vê-a como expressão do retorno natal e impedimento da fusão com o divino, ao passo que Blanchot surpreende em Cristo o último apelo à divinização do homem por osmose com o Deus. Cf., respectivamente, J.- M. GARRIGUES, "Du «Dieu présent» au «Dieu plus médiat d'un apôtre»" in *Hölderlin* (Cahier l'Herne n°57), pp.370-398 e M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p.375.

PROLEGÓMENOS A UMA ONTOLOGIA DA ACÇÃO¹

José Barata-Moura

1. Em jeito de introdução

As vicissitudes históricas que acompanharam a meditação e a redacção deste texto determinaram em boa medida que dele se desprenda uma impressão rapsódica.

A falta de tempo impediu que, em termos de sequência e de sistematização, fosse possível retrabalhar soluções mais adequadas às exigências de um discurso filosófico.

Destes circunstancialismos incómodos me penitencio de antemão perante o auditório e os leitores.

Excusado será prevenir que os outros muitos defeitos não resultam destes condicionalismos adventícios, mas da própria «qualidade» do pensar expresso.

¹ O presente texto serviu de base a uma exposição que realizei no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 28 de Fevereiro de 1994, num Seminário orientado pelo Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves, respondendo a um convite que muito me honra e que deveria ilustrar uma modalidade de trabalho a implementar nas tarefas académicas.

Seja como for, e talvez como mais uma desculpa, o que é certo é que não partilho inteiramente as reticências kantianas levantadas contra o «filosofar fragmentariamente» (*fragmentarisch Philosophieren*), já que, em boa parte, nos encontramos adscritos — não digo: condenados — a «no pensar apenas fazermos ensaios com a razão» (*nur im Denken mit der Vernunft Versuche [zu] machen*)².

Na sua experiência originária, os prolegómenos são um anúncio ou um dizer antecipado.

O oráculo pre-diz, o médico prognostica, o sage previne, o governante comanda de antemão; ao recitar o prólogo, o actor expõe uma antevisão do tema ou da intriga que na peça se irão finalmente desdobrar. É, de algum modo, de um saber *prévio* à comunicação ou ao desenlace fáctico que, no fundamental, se trata.

Na tradição filosófica, os prolegómenos ganham um viso mais modesto ou tentativo.

Segundo a expressão conhecida de Immanuel Kant, os *prolegomena* são *Vorübungen*, exercícios preliminares que visam preparar o terreno das bases ou fundamentos (*Grundlage*) que, no horizonte de uma constitutiva actividade crítica, hão-de possibilitar o subsequente desenvolvimento sistemático ou sistémico de um saber³.

Por outro lado, falar de uma *ontologia da acção* pode indiciar recurso exorbitante a uma metafórica liberdade poética que brinca com a conjugação imaginosa e imaginária de contraditórios.

Imediatamente considerados, *ser* e *acção* parecem excluir-se ou, pelo menos, parecem integrar esferas de realidade acentuadamente distintas.

Se o universo do ser é o conjunto objectivado dos entes que como «factos» se deixam dizer em proposições protocolares, o domínio específico da acção carece de pertinência neste registo, escapa, por definição, a um alojamento consistente dentro deste marco.

A actividade devém, assim, uma instância «meta-ontológica» ou «para-ontológica».

De alguma sorte, é esta aproximação que encontramos subjacente ao pensar de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus*.

Se «os factos no espaço lógico são o mundo»⁴, mesmo o agir ou a

2 Immanuel KANT, *Opus Postumum*; Ak., vol. XXI, p. 524.

3 Cf. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*; Ak., vol. IV, p. 261.

4 «Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt», Ludwig WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung* (doravante: LPA), 1.13.

subjectividade, que lógica e gnosiologicamente os subtendem, se encontram *fora* da sua esfera própria de abrangência.

A esta luz se devem interpretar sentenças como as de que «a operação (*die Operation*) não declara nada, mas somente o seu resultado»⁵ o faz, ou que «o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite (*eine Grenze*) do mundo»⁶. Em conformidade com o entendimento adiantado, enquanto dimensões de accionalidade, «a ética é transcendente»⁷ — o passo correspondente do *Tractatus* diz: «transcendental» —, e «a filosofia não é nenhuma doutrina (*Lehre*), mas uma actividade (*Tätigkeit*)»⁸.

É reportando-se a esta intertextualidade, à qual haveria que acrescentar também elementos oriundos de uma reflexão sobre o transcendentalismo kantiano e a raiz da intencionalidade husserliana, que Paul Ricoeur pode sumariamente declarar: «enquanto agentes da nossa acção, produzimos alguma coisa que, propriamente falando, nós não vemos, [...] se o mundo é a totalidade de aquilo de que é o caso (*de ce qui est le cas*), o fazer não se deixa incluir nessa totalidade»⁹.

Mas esta como *dualização do ser e do agir* não se limita a emergir apenas no horizonte de uma abordagem analítica de recorte positivista ou fiscalista. Ela atravessa também outras tradições de teor e supostos muito diferenciados, albergando inclusivamente no seu seio matricial a possibilidade de acentuações que se polarizam em extremos opostos.

A título ilustrativo, evoquemos, com brevidade, os modelos característicos do idealismo transcendental e do realismo escolástico.

Para Johann Gottlieb Fichte, subsiste uma *diferença decisiva* entre a substancialidade do ser e a constitutiva accionalidade que identifica e funda a *subjectividade*.

Tomados em si mesmos, tanto «deus» como o «eu» não são, por conseguinte, «nenhum ser, mas um puro agir» (*kein Seyn, sondern ein reines Handeln*)¹⁰. Em conformidade, o mundo existente fora de nós encontra-

5 «Die Operation sagt ja nichts aus, nur ihr Resultat», WITTGENSTEIN, *LPA*, 5.25.

6 «Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt», WITTGENSTEIN, *LPA*, 5.632.

7 «Die Ethik ist transcendent», WITTGENSTEIN, *Notebooks*, 1914-1916, ed. G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1969, p. 79.

8 «Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.», WITTGENSTEIN, *LPA*, 4.112.

9 «en tant qu'agent de notre action, nous produisons quelque chose qu'à proprement parler nous ne voyons pas. [...] si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité.», Paul RICOEUR, «L'initiative», *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 270.

10 Johann Gottlieb FICHTE, *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus; Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte (doravante: *W*), n. ed., Berlin, Walter de Gruyter, 1971, vol. V, p. 261.

-se originariamente suspenso de um *factum* inaugural de liberdade instauradora e, ontologicamente, apenas se nos desvenda como campo de resistências, como paisagem ou «esfera» (*Sphäre*) de um actuar histórico¹¹.

No quadro da tradição escolástica, esta dualização do ser e do agir assoma segundo uma figura que privilegia o outro pólo da contraposição.

O famoso axioma segundo o qual «as acções são dos supostos» (*actiones sunt suppositorum*) não se confina a pôr em evidência o tema, eticamente relevante, do «senhorio» ou *dominium* dos comportamentos, no sentido da distinção tomista que se verifica entre «acções humanas» (*actones humanæ*) — «que são próprias do homem enquanto é homem» (*quæ sunt propriæ hominis inquantum est homo*), e portanto procedem «da vontade deliberada» (*ex voluntate deliberata*) — e meras «acções do homem» (*actiones hominis*) de que ele não detém em rigor a autoria¹².

O aforismo em causa significa, basicamente, que o agir se acrescenta ao ser como sua operação, ou que é o ser (desde logo, do agente) que comanda o agir: *operari sequitur esse*, o operar segue o ser¹³.

Quer isto, por conseguinte, dizer, que a acção fica ontologicamente remetida para o primado de um ente, que tem a possibilidade de se determinar em obediência a fins; que, no fundo, ela decorre da própria essência deste, da sua «natureza»: «a natureza é aquilo por que o suposto age» (*natura est id quo agit suppositum*)¹⁴.

Deparamos aqui com uma fundamental essencialização da «natureza» que lhe privilegia e acusa os traços de *definição identitativa*, em detrimento de outros vectores significativos¹⁵ que igualmente comporta, e que, a serem valorizados devidamente, obrigariam por certo a repensar a colocação do problema do ser e do agir que presentemente nos ocupa.

É que, em rigor, originariamente, a «natureza» como φύσις começa por ser pensada por Aristóteles enquanto princípio interno do movimento.

Sem dúvida que, para Aristóteles, todas as coisas que devêm ou se engendram (πάντα τὰ γινόμενα) devêm e são engendradas a partir de

11 FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*; W, vol. II, p. 263.

12 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I-II, I, 1.

13 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, 89, 1.

14 Johannes GREDT, *Elementa Philosophiæ aristotelico-thomisticae*, n. 726; Freiburg im Brigsau, Herder, 1929, vol. II, p. 127.

15 Para uma aclaração da semântica da «natureza» nas suas diversas vertentes: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, 29, 1.

sujeitos ou supostos (ἐξ ὑποκειμένων γίνεται)¹⁶. Todavia, inscrita no ser destes agentes (ἐν αὐτοῖς)¹⁷, encontra-se a φύσις entendida como «princípio do movimento e da mudança» (ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς)¹⁸.

Surpreender esta radicação ontológica da φύσις¹⁹ determina um pensar da *dinamicidade intrínseca* do ser que, no limite, conduz a um perscrutar da sua constitutiva *historicidade*, onde, por sua vez, as *modalidades humanas* do agir — linguístico, teórico, ético e *prático* — mergulham e se inscrevem como sua ingrediência.

O tema espinozano do *conatus*, enquanto esforço do ser para «perseverar no seu ser» (*in suo esse perseverare*)²⁰,

a insistência leibniziana na «força» (*Force*), «que envolve um esforço, um acto, uma entelêquia» (*qui enveloppe un effort, un acte, une enteléchie*), e que se desvenda como «o constitutivo da substância, sendo o princípio da acção, que é o carácter dela» (*le constitutif de la substance, étant le principe de l'action, qui en est le caractère*)²¹,

a compreensão hegeliana do ser como «substância viva» (*lebendige Substanz*) que na sua realidade e realização espiritual é «na verdade sujeito» (*in Wahrheit Subjekt*), ou seja, que contém no seu interior o próprio movimento dialéctico da sua mediação²².

— correspondem apenas a três figuras centrais de um itinerário do pensar da humanidade em que se intenta uma apropriação da deveniência (e da accionalidade) de que o próprio real se tece e entretece.

É certo que todo um legado preponderante desta tradição forja e tende a desenvolver esta problemática num marco caracteristicamente imbuído de supostos idealistas. É no quadro desta matriz ontológica que cobram o

16 ARISTÓTELES, *Física*, I, 7, 190 b 9-10.

17 ARISTÓTELES, *Física*, II, I, 193 b 4.

18 ARISTÓTELES, *Física*, III, I, 200 b 1-2.

19 Martin Heidegger apercebeu-se claramente de algumas das implicações da maneira diferenciada de entender o sentido originário da «natureza». Cf. HEIDEGGER, «Vom Wesen und Begriff der φύσις Aristoteles' Physik B, 1», *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 309-371.

20 Benedictus SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, IV, 18; *Opera*, ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914³, vol. I, p. 196.

21 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme avec le corps; Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, reprod. Hildesheim, Georg Olms, 1965, vol. 4, p. 472.

22 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; *Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel (doravante: *TW*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 3, p. 23.

seu sentido posicionamentos como o de Louis Lavelle, quando declara: «O acto não é de modo algum uma operação que se acrescenta ao ser, mas a sua essência mesma»²³.

Todavia, não é fatal que ao materialismo esteja principalmente vedado um pensar da *ontologia da acção*.

Pelo contrário. É precisamente esse o desafio que se coloca a uma filosofia que, com consequência, tome a sério a tese da unidade de materialismo e de dialéctica.

Como é que, no horizonte histórico da unidade material do ser, a subjectividade se inscreve nas suas distintas modalidades accionais?

2. Filosofias da acção

O pensar da acção, a par de uma chamada da acção para horizonte constitutivo de uma reflexão em torno do pensar, ocupam um lugar destacado no lançamento e prossecução de diversificados programas filosóficos.

André Lalande, no seu dicionário, particularmente significativo para um surpreender da incidência léxico-conceptual e da presença epocal de toda esta problemática, acolhe a expressão «filosofia da acção» (*philosophie de l'action*) como rótulo apropriado para designar o pensamento de Maurice Blondel²⁴.

Blondel que, no seu *La Pensée* de 1934, escreverá: «Se pensar não vai sem ser, pensar e ser não vão sem agir, sem se religarem (*relier*) por uma operação original, sem uma iniciativa na ausência da qual (*faute de laquelle*) a passividade não seria senão nada (*néant*)»²⁵.

William James, na sequência aliás de todo um caminho aberto por Charles Sanders Peirce, virá a entender o pragmatismo, metodicamente, como uma certa filosofia de acção, no âmbito da qual uma teoria genética e utilista da verdade terá por missão desvendar como «os nossos pensamentos se tornam verdadeiros na proporção em que exercem com

23 «L'acte n'est point une opération qui s'ajoute à l'être, mais son essence même.», Louis LAVELLE, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1937, p. 65.

24 André LALANDE, «Action», *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (doravante: *V*), Paris, PUF, 1962⁹, p. 23.

25 «Si penser ne va pas sans être, penser et être ne vont pas sans agir, sans se relier par une opération originale, sans une initiative faute de laquelle la passivité ne serait que néant.», Maurice BLONDEL, *La Pensée*. II: *La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris, PUF, 1954², p. 299.

sucesso (*successfully*) a sua função intermediária [ou de intermediação, *their go-between function*]]»²⁶.

Contemporaneamente, outros endereços do filosofar curam de fazer inflectir a «viragem linguística» (*linguistic turn*) numa orientação revalorizadora da accionalidade e da dimensão comunicativa, subjacentes e configurantes do próprio sentido (pragmático) dos discursos.

É assim que o segundo Wittgenstein intenta recentrar a aclaração linguística «na prática diária do jogar» (*in der täglichen Praxis des Spielens*)²⁷, ou que Karl-Otto Apel visa operar uma «transformação da filosofia» a partir de uma «pragmática transcendental» da constituição intersubjectiva do sentido no interior de uma comunidade de falantes²⁸.

Convirá todavia não esquecer que o tema da viragem *práxica* da filosofia havia conhecido já um período de intenso fulgor durante o *Vormärz*, germânico, particularmente, no seguimento da confrontação com o problema de como continuar a pensar num contexto pós-hegeliano.

Nos seus *Prolegomena zur Historiosophie* de 1838, August von Cieszkowski via na «filosofia prática» (*praktische Philosophie*), ou na «filosofia da prática» (*Philosophie der Praxis*), a «sorte futura» (*das künftige Loos*) da empresa filosófica, segundo contornos de accionalidade que se estendiam da intervenção social aos domínios da reconfiguração artística²⁹.

Na sua dissertação de 1841, o jovem Karl Marx identificava como tarefa constitutiva da prática crítica a empreender um concomitante «tornar filosófico do mundo» (*das Philosophisch-werden der Welt*) e «tornar mundana a filosofia» (*ein Weltlich-werden der Philosophie*)³⁰,

26 «our thoughts become true in proportion as they successfully exert their go-between function», William JAMES, «What Pragmatism means», *Essays in Pragmatism*, ed. Alburey Castell, New York, Haffner, 1948, p. 151.

27 WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, n. 197, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977², p. 126.

28 Cf. Karl-Otto APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976², 2 vols.

Vejam-se também: Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985⁹, 2 vols. e *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986², bem como: Richard J. BERNSTEIN, *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Action*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, e *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1989².

29 August von CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie*; ed. Rüdiger Bubner, Hamburg, Felix Meiner, 1981, p. 129.

30 Karl MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*; *MEGA*², vol. I/1, p. 68.

ou seja, toda uma impregnação do pensar pela realidade e do real pela racionalidade em que o combate à especulação se redobra de intervenção prática transformadora.

Num artigo de 1843, publicado nas *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* de Georg Herwegh, Moses Heß — num ambiente onde, a par das hegelianas e jovem-hegelianas, são igualmente perceptíveis ressonâncias de Spinoza e de Fichte — proclama com solenidade programática: «Não o ser, mas o acto (*That*), é o primeiro e o último»³¹, dando assim consistência de movimento a todo este debate coevo em torno da necessária realização prática da *racionalidade*.

Lembremos, finalmente, para concluir este ponto de uma balizagem sumária dos terrenos desta problemática, que Antonio Gramsci, nos seus *Quaderni del Carcere*, procurando assinalar a originalidade do marxismo, e identificar o solo em que enraíza e a partir do qual haverá de ser compreendido, o denomina (não apenas por razões tácticas de iludir a censura carcerária): «filosofia da prática» (*filosofia della praxis*), na medida em que «toda ela se baseia na acção concreta do homem que, para as suas necessidades históricas, opera e transforma a realidade»³².

Se o contorno gramsciano não pode histórico-culturalmente ser considerado em abstracção de um debate mais fundo onde se perfilam Antonio Labriola e Rodolfo Mondolfo, mas também Benedetto Croce e Giovanni Gentile, o horizonte temático em que mergulha as suas raízes dará igualmente lugar a toda uma série de outros itinerários contemporâneos em torno de uma «ontologia da *práxis*», sobre que em duas obras de 1986 tive já ocasião de me debruçar³³.

31 «Nicht das Sein, sondern die That ist das Erste und Letzte», Moses HESS, «Philosophie der That»; *Philosophische und sozialistische Schriften*, 1837-1850, ed. Wolfgang Mönke, Berlin, Akademie-Verlag, 1980², p. 210.

Para todo este desenvolvimento, veja-se: José BARATA-MOURA, *A «realização da razão» — Um programa hegeliano?*, Lisboa, Caminho, 1990.

32 «Si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e transforma la realtà», Antonio GRAMSCI, *Quaderni del Carcere*, 5; ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. I, p. 657.

33 Cf. José BARATA-MOURA, *Da representação à «práxis» e «Ontologias da práxis» e idealismo*, Lisboa, Caminho, 1986.

Para toda esta problemática tenham-se também em conta: John HOFFMAN, *Marxism and the Theory of Praxis*, London, Lawrence & Wishart, 1975; André TOSEL, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Editions Sociales, 1984; Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986³, pp. 79-103; Omar ASTORGA, Hugo CALELLO, José R. HERRERA, Carlos KOHN e Giulio PAGALLO, *Perfiles del Marxismo I: La filosofía de la praxis*. De Labriola a Gramsci, Caracas, Alfadil, 1986.

3. Predilecções temáticas no enfoque da acção

Do ponto de vista *temático*, a acção tem sido — e pode ser — objecto de diversificadas abordagens a partir de focos de interesse diferenciados.

Sem quaisquer pretensões de exaustividade, começo por aludir a três enfoques principais que, de algum modo, se caracterizam

por uma orientação antropológica global,

por um esforço fenomenológico-analítico de hermenêutica,

por um envolvimento predominante da acção na órbita da ética.

Num registo *antropológico* de alcance genérico, Hannah Arendt, por exemplo, associa um pensar da «condição humana» (*human condition*) a um perscrutar da *vita activa*, tridimensionalmente estruturada segundo os vectores do labor (*labor*) entendido como «o processo biológico do corpo humano» (*the biological process of the human body*), do trabalho (*work*) revertido à propiciação de «um mundo 'artificial' de coisas» (*an 'artificial' world of things*), e da acção (*action*) propriamente dita enquanto actividade que, envolvendo indispensavelmente o agente, tem lugar «entre homens sem o intermédio de coisas ou matéria» (*between men without the intermediary of things or matter*)³⁴.

De certo modo, é ainda de uma vertente determinada da acção que Johan Huizinga nos fala, quando no seu *Homo Ludens* se debruça sobre o papel e o lugar do «jogo» (*play*) no horizonte da cultura³⁵.

Recorrendo a alguma simplificação, poderíamos dizer que o que há de comum na aproximação ao tema segundo este percurso de abordagem é a reivindicação de que um pensar do homem tem incontornavelmente de converter-se num pensar da acção e das suas diferentes modalidades, independentemente de a alguma delas ser conferido o estatuto de instância determinante e de se debater agora o teor (e os supostos) dessa determinância.

Um aprofundar deste tópico obrigar-nos-ia, designadamente, a considerar como nem toda a actividade humana se deve imediatamente entender em si mesma como prática, já que, em rigor, esta categoria filosófica se deveria reservar para a acção material ou efectivamente transformadora³⁶.

34 Cf. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1958, p. 7.

35 Cf. Johan HUIZINGA, *Homo Ludens. A Study of the Play-element in Culture*, Boston, Beacon Press, 1955.

36 Veja-se o meu livro *Prática. Para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica*, a publicar em breve pelas Edições Colibri.

No quadro contemporâneo de uma combinatória de fenomenologia, de filosofia analítica e de hermenêutica, é seguramente possível empreender itinerários de uma descrição compreensiva da acção no seu dar-se, com especial incidência sobre os tópicos da intencionalidade, da vontade, da motivação, dos suportes e supostos, das finalidades, do horizonte «mundano» da sua «recepção» e da sua «efectualidade», etc.

É neste contexto que Edmund Husserl de algum modo aflora os problemas de constituição envolvidos no que ele designa por «génese activa e passiva» (*aktive und passive Genesis*)³⁷, que Arthur C. Danto ensaia uma abordagem analítica das acções, em paralelo com os conhecimentos ou cognições (*cognitions*), no quadro de uma debatível distinção entre o «básico» e o «não-básico»³⁸, ou que Paul Ricoeur, recorrendo a estas e a outras fontes de inspiração, se refere ao desdobramento de uma «rede conceptual» (*réseau conceptuel*) da compreensão «prática»³⁹.

Hans-Georg Gadamer, por seu lado, explorando quer a pertença do vector da aplicação (*Anwendung*) ao círculo da interpretação quer a recuperação de um importante legado ético-político de Aristóteles, havia avançado já para a tese de uma configuração da hermenêutica como «filosofia prática»⁴⁰.

Em todo este contorno concepcional, portanto, a acção assoma como *objecto de um atender*, susceptível de a analisar tanto no seu teor e constituição, como no «mundo de experiências» sobre cujo fundo emerge e ao qual é posteriormente devolvida.

O âmbito dominantemente *ético* da acção, por seu turno, transparece de modo flagrante como um dos traços fundamentais da tradição filosófica ocidental.

De Aristóteles a Kant, passando pelos diversificados contributos dos medievais, é o agir humano que se encontra no cerne de toda a problemática em torno da moralidade.

É neste registo ético-antropológico, não desprovido de fundas implicações gnosiológico-ontológicas, que Fichte, nas suas lições sobre a

37 Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 38; Husserliana, ed. H. L. Van Breda, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973², vol. I, pp. 111-113.

38 Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 28-50.

39 Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1983, vol. I, pp. 108-117.

40 Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975⁴, pp. 290-291, e também «Hermeneutik als praktische Philosophie», *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991³, pp. 78-109.

destinação do sábio, entusiasmadamente exclama: «Agir! Agir! é para isso que nós existimos». (*Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind*)⁴¹.

No horizonte deste interesse inquisitivo e pensante, a acção desvenda-se, assim, como uma primordial dimensão ética dos comportamentos, encarados à luz das finalidades e dos valores, da responsabilidade que envolvem, da instauração de liberdade que exercitam.

4. Vários caminhos para uma ontologia da acção.

A dimensão ético-praxeológica do programa kantiano e fichteano tem efectivamente um suporte e um suposto onto-gnosiológico — a que em breve voltaremos — que nos encaminha para o que, na verdade, há que pensar: uma ontologia da acção.

Subsistem no entanto também outras e diversificadas vias que igualmente nos podem conduzir a este terreno fontal, não apenas do pensar e do pensar do agir, mas do próprio ser.

Limito-me a invocar aqui dois outros caminhos da reflexão que, uma vez *consequentemente prosseguidos*, obrigam a colocar o problema, não só da determinação da *acção como tal* (recorrendo, eventualmente, a uma discriminação das suas diferentes modalidades teóricas e práticas), mas também de todo o *contorno ontológico* do próprio agir.

Num escrito que se tornou famoso, John Langshaw Austin concentra a sua atenção numa classe peculiar de proposições que, no seu entender, se não reduzem a descrever (*describe*), relatar (*report*) ou constatar (*constate*) o que quer que seja (*anything at all*), mas antes ocorrem num quadro em que «a elocução da frase é o, ou é uma parte do, fazer de uma acção» (*the uttering of the sentence is, or is a part of, the doing of an action*).

Emerge, assim a chamada «frase performativa» (*performative sentence*) que, normalmente, é pensada como não apenas dizendo algo (*it is not normally thought of as just saying something*), mas que «indica que a emissão da elocução é a realização de uma acção» (*indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action*)⁴².

Para além da análise lógico-linguística deste tipo de proposições, ao nível da sua semântica, da sua sintaxe e até do contexto accional ou pragmático em que ocorrem, perfilam-se algumas questões de monta:

41 FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, V; W, vol. VI, p. 345.

42 John L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, ed. J. O. Urmson e Marina Sbisa, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978³, pp. 5-7.

— em que sentido e em que medida é toda a elocução um *acto*, o exercício expressivo de uma determinada actividade?

— em que registo rigoroso é esta «actuação» um *fazer*?

— é a dimensão poiética da linguagem a expressão determinante (fundamental, ou até exclusiva) da modalidade *prática* do agir?

Todos estes questionamentos — e outros que a partir desta abordagem seria lícito enumerar — convocam uma estratégia de respondimento que vincula uma necessária consideração da *ontologia da acção*.

Um segundo caminho — entre os diversos possíveis — que igualmente nos faz reverter a este mesmo terreno radicante da re-flexão aponta para uma aproximação que imediatamente reveste traços antropológico-políticos.

Socorro-me de uma passagem de um texto do jovem Marx, publicado em 1844 nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, onde se afirma: «A crítica da religião termina com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de derrubar (umwerfen)* todas as relações em que o homem é um ser rebaixado, um [ser] escravizado [ou submetido a servidão, *geknechtet*], um [ser] desamparado (*verlassenes*), um [ser] desprezível»⁴³.

O primeiro membro da afirmação evidencia imediatas ressonâncias feuerbachianas (para não dizer gregas ou, simplesmente, modernas) que apontam no sentido de uma resolução da teologia em antropologia, isto é, que abrem um *espaço autónomo*, autofundado, para o agir humano.

Num segmento intermédio da passagem que citamos sobrevém a expressão «imperativo categórico» — de manifesta extracção kantiana — que tem levado, a meu ver incorrectamente, muitos comentadores a interpretarem este passo, e o filosofar que se lhe encontra subjacente, em clave «eticista», onde o *Sollen*, o «dever-ser», assomaria como solução determinante.

Penso que se trata de uma contaminação abusiva e apressada. Marx não está a subordinar a acção transformadora à prossecução de algum congeminado «dever-ser» reitor; está, sim, a assinalar o carácter *imperativo* da transformação.

Isto é, no campo de uma iniciativa histórica devolvida aos humanos, enquanto agentes responsáveis de uma tomada a cargo da configuração do seu destino, a acção, a *prática*, devém categorialidade constitutiva do

43 «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist», MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung; *MEGA*², vol. I/2, p. 177.

seu próprio existir, e é no horizonte aberto por esta condição *ontológica*, estrutural e estruturante, que se impõe combater e fazer inflectir os comportamentos e relações *des-humanizantes*.

Na verdade, é a problemática de uma ontologia da acção, em geral, — e de uma ontologia da prática, em particular — que aqui se insinua como correlato de um devir histórico das comunidades humanas enquanto operadoras determinadas da mediação e reconfiguração do ser.

5. Da pergunta pelo ser da acção à inscrição da accionalidade no ser.

Temos, por isso, de aprofundar e de elaborar a direcção da pergunta por uma ontologia da acção.

Uma larga matriz tradicional de abordagem desta questão costuma predominantemente centrar-se na interrogação de qual é o *ser da acção*.

Pela minha parte, gostaria de deixar a sugestão de que o que verdadeiramente há aqui que pensar é como a acção se encontra inscrita na *unidade material do ser que historicamente devém*.

Para esta perscrutação do ser da acção começarei por invocar três estratégias de abordagem, em que respectivamente ressaltam como matriz dominante

- a invocação da técnica,
- a vivência da intimidade ou da interioridade,
- e o figurino da constituição transcendental.

A concluir, procurarei entreabrir os contornos de um outro caminho a empreender na demanda de um pensar da acção no seu horizonte ontológico de enraizamento.

Um dos primeiros modelos para considerar as relações do ser e da acção prende-se com a experiência demiúrgica ou artesanal da fabricação. Designá-lo-ei por *técnico-poiético*.

Arranca, de algum modo, de um património consubstanciado na compreensão aristotélica da *ποίησις*, enquanto actividade instauradora de uma obra ou resultado que tem o seu *τέλος* fora de si própria⁴⁴.

É este tipo de operação que Tomás de Aquino designa por *factio*, enquanto «acto que transita a uma matéria exterior» (*actus transiens in exteriorem materiam*)⁴⁵.

44 Cf. ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, I, 34, 1197 a 5.

45 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 57, 4.

O fazer de algo em que esta modalidade de acção consiste vem, de certa maneira, a *acrescentar ser ao ser*, mediante a produção de artificialidades.

Em contraste com o mero sofrer de uma datidade bruta, a operosidade técnica, que desde o nível mecânico mais elementar das artes e ofícios se vem a complexificar nas mais sofisticadas tecnologias da informação, baliza para os humanos novas etapas do seu desenvolvimento histórico, desde cedo afectadas por perturbantes coeficientes de contraditoriedade.

Se Thomas Hobbes, Francis Bacon, René Descartes — e, na sequência deles, a filosofia das Luzes — encaram positivamente esta poiese como senhorio e exploração da Natureza num desígnio de utilidade social e de emancipação;

Jean-Jacques Rousseau, Max Weber, Theodor Adorno, Herbert Marcuse — e, na sequência deles, algum fundamentalismo doutrinário de endereço «ecologista» — não conseguem enxergar nesta destinação do agir humano mais do que violentação e manipulação da naturalidade em cega obediência aos ditames «calculistas» e «racionalizantes» de uma desapiedada lógica de dominação (nem sempre consequentemente vinculada à sua radicação na procura capitalista do lucro)⁴⁶.

Em tonalidade em parte algo mais compreensiva, Martin Heidegger dispõe-se a evidenciar na técnica a sua (apesar de tudo, limitada) dimensão de desocultamento do ser e de manifestação das suas possibilidades⁴⁷.

Por sua vez, Ernst Bloch — desenvolvendo, aliás, o tema marxiano do «naturalismo» como um «humanismo» consumado e do «humanismo» como um «naturalismo» realizado⁴⁸ — entrevê um laborioso horizonte de esperança na mediação atentamente prosseguida de Natureza e técnica, em que, deixando esta de se comportar para com aquela «como um exército de ocupação em terra de inimigo» (*wie eine Besatzungsarmee in Feindesland*), resulte finalmente possível uma real instalação ou encaixe dos homens na Natureza (*ein wirklicher Einbau der Menschen in die Natur*)⁴⁹.

46 Para uma retomada desta problemática na actualidade segundo perspectivas diferenciadas, vejam-se, por exemplo: Günter ROPOHL, *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, e Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992².

47 Vejam-se, por exemplo: HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 11-44, e *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962.

48 Cf. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, III; *MEGA*², vol. I/2, p. 263.

49 Ernst BLOCH, «Wille und Natur, die technischen Utopien», II; *Das Prinzip*

Um segundo modelo para a compreensão do relacionamento do ser e da acção assenta e aporta a um certo exacerbamento da *vivência da intimidade*, de pronto erigida em chave teórica e reduto fundante. Aqui, é a *interioridade praxica* que assoma como traço distintivo e reconfigurador de toda a tematização.

A meditação aristotélica da *πρᾶξις*, como actividade auto-finalizada que se consuma e per-faz no seu exercício mesmo⁵⁰, ocupa um papel fontal de inspiração originária.

É também obedecendo a linhas similares de enfoque que Tomás de Aquino define o agir (o *agere*, contraposto ao fazer, *facere*) como o «acto que permanece no próprio agente» (*actus permanens in ipso agente*)⁵¹.

A matriz de abordagem que presentemente consideramos vai, em certo sentido, aprofundar e radicalizar esta perspectiva para a accionalidade na sua significação supostamente genuína.

Face a um mundo em que o ser é reduzido à dimensão reificada dos objectos, a acção emerge como um foro durativo inobjectivável e irreduzível que, no limite, vem a fundar e a subsumir toda a esfera do ser.

A vivência da intimidade re-flexiva insinua-se como a expressão autêntica e o marco originante de toda a accionalidade que, desde dentro e no seu selo, poderá recuperar então um ser — externo e estranho — que no seu âmbito tem de começar por encontrar ou dissolver.

É neste sentido que Maine de Biran fala da «apercepção interna imediata» (*apperception interne immédiate*) como «o único facto que, na sua natureza, seja primitivo» (*le seul fait qui soit primitif en sa nature*)⁵²,

que Maurice Blondel lexicograficamente define: «Acto designa essencialmente o que faz ser, o que subtende a realidade em todos os seus graus e em todas as suas formas» (*Acte désigne essentiellement ce qui fait être, ce qui sous-tend la réalité à tous ses degrés et en toutes ses formes*)⁵³,

ou que Louis Lavelle proclama que «a filosofia começa lá onde precisamente o ser cessa de ser confundido com o objecto, mas se identifica com este acto interior e invisível, e que é tal que basta simplesmente realizá-lo para que ele seja» (*la philosophie commence là où précisément l'être cesse d'être confondu avec l'objet, mais s'identifie avec cet acte*

Hoffnung, IV, 37; *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, vol. 5, respectivamente, pp. 814 e 817.

50 Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomacheia*, I, 1, 1094 a 4-5.

51 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 57, 4.

52 MAINE DE BIRAN, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Introduction, § I, VII; *Oeuvres Choiesies*, ed. Henri Gouhier, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 161.

53 BLONDEL, aditamento ao artigo «Acte», in LALANDE, V, p. 16.

intérieur et invisible et qui est tel qu'il faut simplement l'accomplir pour qu'il soit)⁵⁴.

Algo de semelhante ocorre também com Michel Henry quando estabelece uma equação originária entre «realidade» e «subjectividade», entendendo por tal, no horizonte da «vida», esta experiência, esta prova e provação interior, imediata e insuperável, de si (*cette épreuve intérieure immédiate et insurmontable de soi*)⁵⁵.

No quadro de uma tendencial contraposição a uma ontologia de entes reificados, a acção insinua-se e desenha-se como um presente vivo e operante, disponível numa esfera de interioridade mais sentida em coincidência do que objectivamente re-flectida, que de algum modo suporta e funda tanto o discurso próprio como os «textos» do mundo.

É neste sentido radicante que os pensadores que empreendem esta via aportam a uma compreensão inaugural do ser como acção.

Um terceiro modelo, destinado a provocar ampla ressonância, é-nos proporcionado por uma determinada perscrutação do agir que sustenta ou subtende qualquer intenção cognitiva. Designá-lo-ei por *constitutivo-transcendental*.

Ainda que no *esse est percipi* de George Berkeley esteja implícito já que o *esse* supõe uma acção, um *percipere*, como sua condição de possibilidade — «o próprio pensamento ou pensar não é uma ideia, é um acto»⁵⁶ —, a grande inspiração que perpassa todo este enfoque remonta predominantemente ao programa crítico kantiano de elaboração de uma filosofia transcendental.

A radical (e radicante) incognoscibilidade do «eu transcendental» provém de «a unidade originariamente sintética da apercepção» (*die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption*) não possuir o estatuto ontico de coisa ou objecto constituído, mas corresponder a «um acto da espontaneidade da faculdade de representação» (*ein Actus der Spontanität der Vorstellungskraft*), enquanto princípio fundador de toda «ligação» (*Verbindung, coniunctio*), em geral⁵⁷.

No quadro da gnosiologia kantiana, e em particular da sua teoria transcendental do juízo, esta unidade sintética originária assume, a um duplo título, *validade objectiva*.

54 LAVELLE, *De l'être*, Introduction, Paris, Aubier-Montaigne, 1947², p. 17.

55 Michel HENRY, «Philosophie de la Conscience, Phénoménologie de la vie», *Sens et existence en hommage à Paul Ricoeur*, ed. Gary Brent Madison, Paris, Seuil, 1975, p. 139.

56 «thought it self, or Thinking is no Idea tis an act», George BERKELEY, *Notebook A*. n. 808; *Works*, ed. A. A. Luce e T. E. Jessop, London — Edinburgh, Thomas Nelson, 1948, vol. I, p. 97.

57 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 130.

Por um lado, porque é no horizonte da sua accionalidade que se processa a unificação do diverso da intuição, numa ordem espaço-temporal definida pelas formas *a priori* da sensibilidade, sob uma categoria que vem a determinar o objecto nos seus traços cognoscíveis;

por outro lado, e mais radicalmente, porque é também sob o fundo desse acto que somente algo como um objecto, em geral, pode ser dado a uma consciência enquanto termo intencional de um atender.

Mesmo antes, ou para além, de qualquer compreensão da unidade práxica da razão por referência a um horizonte ético dos seus interesses genuínos, em termos meramente teóricos ou cognitivos, só há ligação, e portanto conhecimento, no pressuposto dinâmico desta acção que constitui o objecto a conhecer, e que sintetiza e projecta as determinações por que é conhecido.

O tema fichteano da *Tathandlung*, como auto-posição inaugural e fundamento de toda a *Wissenschaftslehre*, corresponde a um desenvolvimento sistemático desta orientação constitutiva que enforma e baliza todo o programa de uma filosofia transcendental⁵⁸.

O ser da acção desvenda-se, nestes parâmetros, como uma verdadeira acção instituinte do próprio ser e das suas possibilidades.

É ainda dentro deste círculo de supostos que Arthur Schopenhauer pode aspirar a ver o mundo como vontade (*Wille*) e representação (*Vorstellung*). Como representação, na medida em que, na imediatez cognitiva, os fenómenos se apresentam saturados de subjectividade que os constitui; como vontade, porque é esta modalidade do operar que finalmente acaba por se descobrir na raiz da própria representação, enquanto objectivação de um querer⁵⁹.

Se, nos contextos aludidos, a acção aparece a fundamentar o ser num quadro imediatamente gnosiológico e mediatamente ético, outros desenvolvimentos há em que esta mesma matriz transcende o terreno da consciência representativa e do comportamento moral para se alargar a uma função ontologicamente constitutiva da *práxis*.

Na sequência de uma busiva interpretação idealista do tema marxiano do «feticismo da mercadoria» (*Fetischismus der Ware*), como corporização não atendida de trabalho morto e de relações sociais determinadas⁶⁰,

58 FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; *W*, vol. I, p. 91.

59 ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 24; *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang von Löhneysen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, vol. I, pp. 182-193.

60 Cf. MARX, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, I, 1, 1, 4; *MEW*, vol. 23, pp. 85-98.

diversas orientações de pensamento tendem, inclusivamente até aos nossos dias, a dissolver a autonomia do ser no dispositivo accional que o modela e transforma.

O ser reconduzir-se-ia, nestes termos, a acção reificada ou feita «coisa», desmaterializando-se em benefício de uma práxis instituinte que se lhe encontraria na origem, ou que o acompanharia como constitutiva e incontornável condição de possibilidade.

Ao exame desta matriz que inspira boa parte do idealismo contemporâneo dediquei algumas análises mais documentadas nos meus trabalhos sobre as «ontologias da práxis», a que já anteriormente aludi.

É perante, e contra, estes modelos de abordagem do relacionamento do ser e da acção que gostaria de sugerir, a terminar, a conveniência (e a necessidade) de se empreender um outro caminho para o pensar do real.

Sem partilhar os supostos ontológicos em que o pensamento de Maurice Blondel se move, chamaria no entanto a atenção para *uma problemática* de que, julgo, ele centralmente se apercebe, designadamente, quando lembra: «O extremo interesse de um estudo da acção é precisamente introduzir inevitavelmente os problemas vitais da cooperação humana com o universo inteiro e o seu autor»⁶¹.

Contrariamente, tanto aos intentos de dualização subjacentes à contra-posição do ser e do agir, como às pretensões de subjectivação do ser, que descobrem na actualidade da vivência íntima o protótipo mesmo da realidade, trata-se, concreta e dialecticamente, de pensar o agir, e a subjectividade, como *ingrediências da própria historicidade do ser*.

Estes modestos prolegómenos a uma *ontologia da acção* — enquanto actividade teórica e enquanto actividade prática — visam, assim, colocar, ou recolocar, o que verdadeiramente há que pensar: a accionalidade inscrita no coração do ser como expressão, mediação e transformação das figuras devenientes da sua historicidade.

De um ponto de vista consequentemente *materialista*, a tarefa é, pois, não tanto reconduzir a acção a uma ética ou a uma antropologia (mesmo que sociais), mas repensá-las a partir de uma ontologia, isto é, pensar a acção, de que os humanos no seu conjunto são (em diversos registos) incontornáveis agentes, no horizonte e no interior do ser, como operatividade específica que, no e do seu seio, se gera, se afirma, se reconfigura.

61 «L'extrême intérêt d'une étude de l'action, c'est précisément d'introduire inévitablement les problèmes vitaux de la coopération humaine avec l'univers entier et son auteur», BLONDEL, *L'action*, I: *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris, PUF, 1949², p. 222.

É a esta luz somente que resulta possível, sem derrapagens idealistas, aclarar a nossa destinação e tarefa de humanos: a inscrição (histórica e prática) de humanidade no ser.

Os homens e as sociedades humanas, no seu devir histórico, não são os cooperadores de um Ser hipostasiado — versão secularizada de uma divindade criadora e providente, eventualmente revista em formato materialista a partir das idealizações de um Espírito, de uma Natureza, de um Universo.

Os homens e as sociedades humanas são figuras *específicas* do próprio ser que, na sua dialecticidade intrínseca, se estrutura e transforma em diferentes patamares e funções de realidade.

É, pois, na base desta ontologia (decerto, materialista nos seus contornos e supostos) que importa, exercitando a racionalidade crítica do pensar, tomar a cargo — na teoria que aspira à compreensão de um saber, na linguagem que entretece os vários discursos da comunicação, na prática que reconfigura as existências e potencia horizontes de possibilidade — a mediação concreta de aquilo que é (τὸ ὄν), em que o nosso viver activamente se inscreve, não como adjacência, não como apoteose, mas como destino incluso.

Uma vez aqui chegados, perfila-se, como desafio e como tarefa de um perguntar a re-fazer e a prosseguir, a milenar palavra de Heraclito: «Tendo escutado, não a mim, mas ao *logos*, é sábio con-vir em que todas as coisas são um» (οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι)⁶².

Só que não basta a consolação de um fundamento (re)encontrado; o que nos interpela e dinamiza filosoficamente é a dialéctica — teórica e prática — da mediação do múltiplo. Ou, como Heraclito também lembrava, há um itinerário histórico concreto que faz «de todas as coisas um, e de um todas as coisas» (ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα)⁶³.

62 HERACLITO, Fragmento B 50; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels e Walther Kranz (doravante: *FVS*), Berlin, Weidmann, 1956⁸, vol. I, p. 153.

63 HERACLITO, Fragmento B 10; *FVS*, vol. I, p. 153.

Se nos precatarmos de que a irrazão também integra o terreno ontológico da racionalidade, e por isso também pode e tem de ser pensada, estaremos em medida de levar por diante, e mais além, e noutras bases, o ambicioso programa de Hegel: «A tarefa [e o problema, *die Aufgabe*] da filosofia é conceber [no sentido forte de uma elevação ao conceito, *begreifen*] aquilo que é, pois aquilo que é (*das was ist*) é a razão»⁶⁴

Bruxelas-Lisboa, Fevereiro de 1994

RESUMÉ

Dans cet essai — «Prolégomènes à une ontologie de l'action» — on part de l'inventaire des différents horizons de thématization du problème de l'action depuis la pensée des Grecs jusqu'aux philosophies contemporaines de l'action et de la *praxis*, ayant pour but, dans un second moment, de tracer les possibles voies pour la constitution d'une ontologie de l'action comme actionnalité inscrite au cœur même de l'être, en tant qu'expression, médiation et transformation des figures où se déploie son historicité.

⁶⁴ «Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Vorrede; *TW*, vol. 7, p. 26.

ARTE E CIÊNCIA: ACORDO E PROGRESSO

Carmo d'Orey

I

O facto incontroverso de que na ciência existe acordo e progresso, e na arte não, serve por vezes de argumento para manter que a arte, ao contrário da ciência, não é cognitiva.

Convém explicitar o sentido em que aceitamos como incontroverso que não há progresso na arte porque, em alguns aspectos, é possível defender que há. Efectivamente, o mundo da arte de hoje é mais rico do que o do séc. XVI, e o do séc. XVI mais do que o do séc. V a. C., no sentido em que nos oferecem mais possibilidades para organizar a nossa experiência. Por exemplo, a nossa experiência visual do mundo em termos das categorias pictóricas renascentistas, impressionistas, cubistas ou suprematistas; a nossa experiência da condição humana em termos das categorias postas em destaque pelas tragédias gregas, por Shakespeare, por Cervantes ou por Ingmar Bergman.

Por outro lado, há também progresso no que respeita à interpretação, e consequentemente à riqueza particular, de cada obra de arte. O mundo da arte é um sistema em constante evolução. Cada inovação introduz categorias que vão influir retroactivamente em todo o sistema. Assim, a nossa compreensão de Giotto é aumentada quando aparecem os pós-impressionistas; Mondrian lança uma luz nova sobre Piero della Fran-

cesca; só depois dos cubistas podemos *ver* o que efectivamente já estava em Cézanne.

O sentido em que é correcto dizer que não há progresso é quando o progresso é entendido como transformação do menos bom no melhor por efeito cumulativo. Neste sentido, é evidente que uma obra de arte do séc. XX não é necessariamente melhor, i.é., não nos diz mais coisas sobre o mundo ou sobre nós mesmos, do que uma do séc. XVI, nem esta melhor do que uma do séc. V a. C.. É só da ausência de progresso neste sentido que aqui se trata.

Uma das explicações mais usuais para esta aparente deficiência da arte, como prova do seu carácter não cognitivo, articula-se da seguinte maneira.¹ Em primeiro lugar pressupõe-se que é possível existir, para nós, uma realidade ou um mundo independente de todas as nossas descrições ou representações. Depois afirma-se que o objectivo da ciência é a descrição, explicação e manipulação desse mundo e que, ao contrário, o da arte é a criação de imagens que são manifestação da sensibilidade humana, mas que de forma alguma visam dizer coisas sobre a realidade. Conclui-se que o progresso na ciência e não na arte não é senão o resultado e a prova da diferente atitude — cognitiva num caso e não noutro — em relação ao real.

Esta explicação não é satisfatória por três ordens de razões.

É verdade que alguns cientistas e filósofos da ciência pensam que existe uma realidade, independente das nossas construções, cuja descrição é o objectivo, cada vez mais próximo, embora nunca atingível, da investigação científica.² Mas outro tanto pensam numerosos artistas, acerca da tarefa da arte.³

-
- 1 É evidente que os defensores do carácter não cognitivo da arte admitem que estas nos dão alguns conhecimentos. Por exemplo, os auto-retratos de Rembrandt informam-nos sobre os diferentes estados de espírito ao longo da sua vida; *Os Maias* dão-nos uma visão acerca dos hábitos da burguesia lisboeta do séc. XIX. Mas consideram que esta é apenas uma função secundária da arte. E, nestes casos, têm razão. Mais importante, mas já cognitiva, é a possibilidade que as obras de arte têm de serem projectadas para uma nova organização do nosso mundo. O que permite esta projecção é a sua função de símbolos exemplificativos. Para esta questão, veja-se Carmo d'Orey, *A Exemplificação na Filosofia da Arte de Nelson Goodman*. Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Clássica de Lisboa, 1992.
 - 2 As observações de Einstein e K. Popper vão nesse sentido. Ao contrário, os instrumentalistas e em particular a escola de Copenhaga pretendem que, uma vez que não há maneira de saber se uma teoria física é perfeita e se, ainda por cima, estamos constantemente a encontrar teorias melhores, não é correcto dizer que a física fala do real. Fala apenas do nosso conhecimento.
 - 3 Não há quase qualquer artista, dos bizantinos aos pós-modernos, que não considere, implícita ou explicitamente, que as suas obras captam ou são «a verdadeira realidade». Mas também não há praticamente qualquer inovação em arte à qual não

A existência de visões e descrições igualmente correctas, mas incompatíveis entre si, na ciência, na arte e na filosofia, mostra que em nenhum caso o saber deve ser entendido como descoberta de um mundo independente de todas as nossas descrições e representações. As teorias científicas, tanto quanto as filosóficas e as obras de arte, são construções nossas, que servem diferentes objectivos e interesses e são válidas de diferentes maneiras.

Finalmente, o último argumento contra o referido ponto de vista consiste no facto de que há progresso e acordo em disciplinas que não pretendem dizer o que quer que seja sobre o mundo, como é o caso da matemática e da lógica, e não há progresso nem acordo em disciplinas que procuram dar conta do real como é o caso da filosofia e metafísica especulativas.

A explicação para a diferença entre arte e ciência, no que respeita ao progresso, na base da sua diferença, quanto ao carácter cognitivo, assenta numa dicotomia que atribui à ciência as características de verdade e certeza, racionalidade e demonstrabilidade e a obtenção de resultados práticos. Para a arte reserva a procura da beleza, a intuição, a emoção e o prazer desinteressado. Mas tanto a ciência como a arte do nosso tempo vieram mostrar que estas dicotomias são insustentáveis.⁴ É possível mostrar que o objectivo da arte tal como o da ciência é o conhecimento; que a tarefa comum a ambas é a construção de versões do mundo através de sistemas de símbolos e o valor de qualquer delas depende da correcção das construções realizadas; que ambas podem ser correctas ou incorrectas de diferentes formas; que ambas podem ter um domínio de aplicação universal e para ambas existem critérios de aceitabilidade e testes e experiências a que podem ser submetidas; que em nenhum caso há garantias definitivas.⁵

Mas neste texto, os argumentos a favor do carácter cognitivo da arte não serão desenvolvidos.⁶ O objectivo imediato, e muito mais modesto, é

corresponda um novo conceito de realidade, regra geral em conflito com os anteriores. Citando apenas Mondrian: «Apesar dos retrocessos culturais e das discontinuidades, existe uma progressão contínua na revelação da verdadeira realidade mediante a abstracção da aparência da realidade.» *Toward the True Vision of Reality*, New York, Valentine Gallery, 1942.

4 Cf. *A Exemplificação na Filosofia da Arte de Nelson Goodman*, pp. 129-157 e 550-562.

5 O que tem impedido de reconhecer o estatuto cognitivo da arte são as exigências de verdade, crença e justificação associadas à concepção de conhecimento, como se encontra na filosofia contemporânea. É evidente que uma tal formulação não pode ser satisfeita pelo saber obtido através da arte. Mas também não pode ser satisfeita pelo saber obtido através da ciência ou da filosofia. Uma epistemologia suficientemente generosa, para acomodar estas duas, terá de acomodar também a primeira.

6 Em particular, é possível mostrar que a arte tem um papel cognitivo recorrendo ape-

mostrar que a falha no que respeita ao *progresso* e ao *acordo* não deve ser entendida como uma falha no carácter cognitivo da arte. De certa maneira não é sequer uma falha. Apenas um preço a pagar.

II

A diferença relevante entre a arte e a ciência consiste nas diferentes características dos sistemas simbólicos utilizados. As construções da ciência são predominantemente realizadas através de processos *denotativos*, *linguísticos* (linguagens naturais e matemáticas) e *literais*; os seus símbolos têm geralmente referência *única* e *directa* e são *precisos*.⁷ As construções da arte são feitas, em larga medida, através de meios não literais, como a *metáfora*, de processos não denotativos, como a *expressão* e a *exemplificação* e, no caso da pintura, música e dança, através de sistemas simbólicos não linguísticos, os quais são *densos* e *saturados*; a referência é geralmente *múltipla*, *indirecta* e *complexa* e, por isso, os seus símbolos são *imprecisos* e *ambíguos*. Todas as restantes diferenças entre arte e ciência ou não são relevantes ou decorrem destas. Exactamente, decorre destas a diferença no que respeita ao acordo e ao progresso.

As características das construções da arte acima mencionadas podem ser resumidas em termos de *densidade sintáctica* e *semântica*, *saturação*, *exemplificação* e *referência múltipla e complexa*. São postas por Nelson Goodman como «sintomas do estético», i.é, características que tendem a estar presentes quando há uma situação estética.⁸ Opõem-se, respectivamente, a *articulação sintáctica e semântica*, *atenuação*, *denotação* e *referência simples e directa* que são «sintomas do não-estético». Vejamos mais de perto.⁹

1. Um sistema de símbolos é *sintacticamente denso* se as mais pequenas diferenças podem significar uma diferença entre os símbolos ou, dito

nas à demonstração da sua função exemplificativa. Efectivamente, é aceite que a função dos símbolos exemplificativos (exemplos, amostras ou exemplares) é facultar-nos acesso epistemológico às propriedades de que são símbolos e, através destas, a outros objectos que as compartilham. Assim, mostrado que as obras de arte têm uma função exemplificativa, fica mostrado que, ao menos quando assim funcionam, são potencialmente cognitivas. Cf. *A Exemplificação na Filosofia da Arte de Nelson Goodman*, *passim*.

7 «Símbolo é usado aqui de uma forma muito geral e neutra, como tudo o que está por outra coisa. Abrange as letras, as palavras, os números, as imagens, os diagramas, etc., sem comportar qualquer implicação com o oblíquo e o oculto.

8 N. Goodman, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968, pp. 252-255.

9 A análise dos «sintomas» que se segue está necessariamente muito simplificada. Apenas se apontam algumas das características principais.

de outra maneira, se os símbolos não estão claramente diferenciados, mas fundidos uns nos outros. Pensemos nos sistemas das cores ou no das formas. Nestes casos nunca podemos garantir que dois tons de vermelho ou dois grafismos (por ex. ✱ e ✱) sejam equivalentes, i.é, ocorrências dos mesmos símbolos como garantimos para duas letras (um a e outro A) ou dois números (2 e II) os quais, embora visualmente diferentes, são sintacticamente equivalentes. O que garante esta equivalência é o facto do sistema dispor de um *alfabeto* que possibilita a distinção entre características constitutivas e contingentes de forma que, assegurada a presença das características constitutivas, as contingentes não são tomadas em conta.¹⁰ Mas nos sistemas que não possuem alfabeto, nada pode, em princípio, ser considerado contingente e essa determinação tem de ser feita caso a caso e nunca está garantida. Como isto é o que acontece nos sistemas das cores e das formas, todas as artes plásticas são densas. As linguagens naturais e a matemática são, pelo contrário, sistemas sintacticamente articulados.¹¹

2. Um sistema de símbolos é *semanticamente denso* se os objectos do seu domínio se distinguem entre si pelas mais pequenas diferenças de forma tal que não podemos decidir de que símbolo são referentes. Se quisermos distinguir os ovos castanhos dos ovos brancos, ficamos sempre com um grande número de casos que não sabemos se são referentes de «branco» ou de «castanho». Outro tanto acontece no que respeita à forma (são mais uma oval ou mais uma forma entre uma oval e uma elipse?, etc.), à dimensão ou ao peso. Quer os sistemas das artes plásticas quer os das linguagens naturais são *semanticamente densos*. Nos casos em que o sistema fixa as características constitutivas dos referentes, como é o caso dos sistemas digitais e do código postal, diremos que são *semanticamente articulados*.

3. Na interpretação dos sistemas *sintacticamente densos*, os símbolos podem ainda ser tomados de duas maneiras. Se poucas das suas características contam para a interpretação, diremos que são *atenuados*. Se, comparativamente, muitos aspectos são significativos, diremos que são

10 «Alfabeto» é usado num sentido muito amplo. É um conjunto de marcas a partir das quais todos os caracteres do sistema são construídos. Possuem alfabetos as linguagens naturais, o sistema dos números, a linguagem dos surdos-mudos, o código Morse, o sistema das bandeiras usado na marinha, etc.

11 Em matemática dizemos que os números constituem um campo *denso* porque são infinitamente subdivisíveis. Goodman diz que constituem um esquema *articulado*. A discordância é só aparente porque Goodman está a falar apenas de símbolos (algarismos) e não de números ou de qualquer outra coisa pela qual os símbolos estejam. E os números fraccionários árabes são articulados ainda que as quantidades fraccionárias o não sejam. Cf. N. Goodman, *o.c.*, p. 136, n.5.

saturados. Uma configuração de tinta num papel pode ser um electrocardiograma e, nesse caso, apenas a forma do traçado da linha é tomada como indicativa de determinadas pulsações. Tudo o resto é indiferente. Mas essa mesma linha pode ser o esboço do perfil de uma montanha como aparece nos desenhos de Hokusai. A diferença é que, neste caso, muitos mais aspectos contam para a apreciação do símbolo: cor da tinta, textura e grossura do traçado, qualquer mancha ou transparência e até o papel de suporte, que no caso do electrocardiograma eram irrelevantes, podem ser agora significativos. Quer isto dizer que as obras de arte simbolizam de muitas mais maneiras e que, sendo assim, a interpretação não pode ser tão automática e linear como é no caso dos símbolos científicos.

4. A *exemplificação* é, juntamente com a *denotação*, uma das formas básicas de referência. A *denotação* é a relação semântica entre um símbolo e aquilo a que se aplica. Um nome próprio denota o seu possuidor, um predicado denota os objectos na sua extensão, um retrato denota o seu representado. A *exemplificação* é a relação semântica que ocorre quando um objecto refere alguma das propriedades que *possui*. Assim, a relação de exemplificação está mais constrangida do que a de denotação: para denotar, um símbolo não precisa senão de referir, enquanto que, para exemplificar, tem de *possuir* as propriedades que refere. A palavra «longo» denota as coisas longas, mas não pode exemplificar «longo» porque é curta. Já «polissilábico» pode denotar e exemplificar a mesma propriedade.

Na interpretação dos símbolos, às vezes estamos interessados essencialmente na sua denotação. É geralmente o caso da ciência. Outras vezes, estamos interessados também, ou predominantemente, ou exclusivamente, na sua exemplificação. É o caso da arte.¹²

5. Por vezes a referência de um símbolo é múltipla, ambígua, indirecta ou transmitida através de cadeias referenciais complexas que fazem intervir as duas formas básicas, denotação e exemplificação. A *ambiguidade* é o caso em que o símbolo tem diferentes referentes em diferentes sistemas literais ou metafóricos. Por exemplo «cabo» e «gato». A *alusão* é também uma forma de referência múltipla, mas neste caso *indirecta* e *complexa*. Um símbolo alude a uma coisa referindo-se a ela indirectamente ou à distância. A estátua do marquês de Pombal alude ao poder do marquês pela via da imagem de um animal que exemplifica «poderoso».

12 É evidente que a exemplificação desempenha também um papel importante no domínio científico, filosófico, ético ou da vida diária. Mas a sua importância, quando considerada em relação com a denotação, encontra-se essencialmente na arte. É por isso que é considerada por Goodman como um dos «sintomas» do estético.

Além disso, a referência directa ou indirecta não está restrita à denotação e exemplificação literais. No exemplo acima referido, está envolvida uma metáfora, i.é, a aplicação de «leão» ao marquês. Interessa observar que os símbolos metafóricos são tão efectivos na sua referência como os literais, porque a classificação metafórica é uma actividade cognitiva tanto como a classificação literal, igualmente sujeita à verdade ou falsidade (ou correcção e incorrecção) e para a qual dispomos de processos de avaliação e critérios de aceitabilidade. Quando uma metáfora classifica um novo domínio, põe em destaque novas características e distinções entre os objectos. «Leão» pertence a um esquema que na sua aplicação literal classifica o domínio dos animais. Quando esse esquema é reaplicado para classificar as pessoas, faz emergir novas características e distinções entre elas. Algumas serão leões, outras, cordeiros, outras, raposas, etc. Dizer que o marquês é um leão, embora literalmente falso, é metaforicamente verdadeiro; dizer que é um cordeiro é literal e metaforicamente falso.

A linguagem da ciência tende a evitar estes meios de expressão; as linguagens naturais cultivam alguns, em parte por utilidade em parte por artisticidade; a linguagem de arte tende a explorá-los ao máximo.

III

É aceite que há progresso cognitivo quando há uma transformação de construções cognitivas menos boas em construções melhores. É também aceite que o progresso da ciência resulta do facto de que é possível trabalhar a partir das aquisições anteriores de modo tal que as explicações mais primitivas, quando correctas, podem ser absorvidas, sem qualquer perda do seu valor informativo, em explicações progressivamente mais perfeitas. Por exemplo, a física de Newton pode ser incorporada na explicação mais geral e mais perfeita da física relativista e derivada dela. A transformação de Galileu está contida na transformação de Lorenz. Há assim um efeito cumulativo.

Quando absorvidas, as anteriores teorias científicas tornam-se obsoletas e mantêm um valor puramente histórico (ou, quando são mais simples, um valor de utilidade prática). Na arte é diferente. As obras de arte não podem ser absorvidas noutras obras de arte, sem perda do seu valor informativo, e nunca se tornam obsoletas. Não só as propriedades cognitivas da *Oresteia* mantêm toda a sua actualidade como não podem ser absorvidas nem derivadas de *Les mouches* de Sartre. Nem as propriedades cognitivas de *Las meninas* de Velasquez podem ser absorvidas e derivadas de *Las meninas* de Picasso. Pois bem, a ausência, digamos a

impossibilidade, de progresso na arte, no sentido cumulativo, explica-se, pelo menos em parte, porque são exactamente as propriedades que fazem de um objecto uma obra de arte, acima designadas como «*sintomas do estético*», que impedem essa assimilação. Dito assim, de uma forma geral, isto não adianta muito. Mas já adianta qualquer coisa, se pudermos mostrar que as características que especificam a arte permitem explicar mais de perto como e porquê não há nem pode haver esse progresso cumulativo na arte. Como essas características são construídas em termos de propriedades sintácticas e semânticas objectivas, podem ser analisadas, discutidas e comparadas com as da ciência. Passo agora a esta questão.

Compreender uma obra de arte, como compreender uma teoria científica, consiste em interpretá-la correctamente. E todos os problemas de interpretação podem ser reconduzidos a duas espécies: os que dizem respeito à *identificação dos símbolos* (plano sintáctico) e os que dizem respeito à *identificação dos referentes* (plano semântico) sendo estes não apenas o que é descrito ou representado, mas também o que é exemplificado, expresso ou aludido. Mas, pelas características acima mencionadas, depreende-se já que os problemas e dificuldades não serão os mesmos, no caso da ciência e no caso da arte.

1. A *densidade* sintáctica e semântica, nas artes plásticas, conduz a que a investigação sobre as obras de arte, quer no que respeita à sua sintaxe, i.é, à identificação dos seus símbolos, quer no que respeita à sua semântica, i.é, à identificação dos seus referentes, nunca esteja completamente garantida. Não podemos, por exemplo, assegurar que identificámos todos os símbolos que se encontram numa pintura de Miró ou numa de Klee. E uma vez que não podemos assegurar a identidade dos símbolos de ocorrência para ocorrência, não podemos incorporá-los noutros conjuntos de símbolos e passar à frente como acontece com os símbolos linguísticos (palavras ou números) com os quais trabalha a ciência. Não pode então haver acumulação no sentido de os sistemas mais recentes *conterem* os mais primitivos.

Um exemplo simples que vem em apoio desta tese é o facto de, na pintura, não poder haver citações. Para que haja citação é necessária a contenção de uma *réplica* do que é citado. Em «João disse: 'o gato fugiu'» posso citar o que João disse porque os sistemas linguísticos, sendo sintacticamente articulados, admitem *réplicas*, i.é, inscrições equivalentes dos mesmos símbolos. Mas os sistemas densos não admitem *réplicas*. Assim, embora na pintura *L'atelier rouge* de Matisse se encontre uma imagem de *Le luxe*, esta imagem não pode ser considerada

sintacticamente equivalente ao original, o qual não pode por isso estar contido em *L'atelier rouge* como seria necessário para que houvesse citação.¹³

2. Não podemos também garantir a identidade dos referentes. Identificar os referentes de uma pintura implica descobri-los num campo de referência denso. Mas as pinturas dispõem de recursos para transmitir as mais pequenas e subtis diferenças. O retrato de Saskia, sentada nos joelhos de Rembrandt, representa apenas Saskia? ou antes Saskia sorrindo, mas um pouco intimidada? ou antes sorrindo entre intimidada e divertida? De que cor são os olhos de Saskia? castanhos ou cor de avelã ou entre uma cor e outra? A discriminação é praticamente infundável.¹⁴

É verdade que a ciência também utiliza imagens. As radiografias, os electrocardiogramas, os mapas, as fotografias da lua são símbolos pertencentes a sistemas densos. Mas a ciência procura minimizar tanto quanto possível a densidade. Em primeiro lugar, procura substituir os sistemas densos por sistemas articulados, i.é, os sistemas analógicos pelos digitais; em segundo lugar, põe um limite às variações e diferenças que são consideradas significativas, quer no domínio dos símbolos quer no dos referentes.

Tem de ser assim. A possibilidade de repetir os resultados experimentais é central para a ciência. Se não puséssemos um limite às variações consideradas significativas, nunca poderíamos garantir a identidade de resultados de duas experiências. Se admitirmos que entre cada duas temperaturas, ou entre cada duas cores, há sempre uma terceira, nunca podemos afirmar que a temperatura ou a cor de duas amostras experimentais é a mesma. Em ciência, as experiências têm, tanto quanto possível, de contar, medir e exemplificar em sistemas articulados. Por isso, a ciência e a tecnologia *impõem* muitas vezes a articulação nos sistemas tradicionalmente densos. Impor, por *estipulação*, a articulação é o que fazem, por exemplo, os mostruários de tintas quando seleccionam umas tantas cores, excluindo todos os tons intermédios. Mas o sistema a que pertence a pintura determina, por *habituação* que as mais pequenas

13 Refiro-me aqui, apenas, à *citação directa*. Para que haja *citação indirecta* é necessário que haja a contenção de uma *paráfrase*. Neste caso, a dificuldade consiste em que não fazemos ideia do que possa ser uma paráfrase em pintura.

14 Neste ponto, os sistemas representacionais e os linguísticos estão na mesma situação porque ambos são semanticamente densos. Além disso, no seu funcionamento estético, a situação torna-se mais complicada. Em cima, tomámos apenas em conta a denotação na pintura. Mas quando funcionam exemplificativamente (que é um dos «sintomas» do estético), todos os sistemas das artes são semanticamente densos, o que significa que nunca podemos estar seguros de ter identificado as propriedades exemplificadas.

diferenças entre os símbolos ou entre os referentes contam para os distinguir entre si. E não é possível introduzir a articulação sem alterar o próprio conceito de obra de arte.

3. Razões idênticas levam a ciência a favorecer, tanto quanto possível, a *atenuação*. Algumas microfotografias e radiografias científicas tem propriedades esteticamente fascinantes. Mas a sua leitura científica só toma em conta determinadas configurações, excluindo outras que seriam relevantes para a sua leitura estética. Sem isso não seria possível considerar dois electrocardiogramas ou duas radiografias como exemplificando o mesmo diagnóstico clínico. Mas nas pinturas, que pertencem a sistemas *saturados*, nada pode, em princípio, ser excluído como não relevante e por isso a interpretação apela para uma muito maior sensibilidade e é praticamente infundável.

4. A diferença no que respeita à *denotação* e à *exemplificação* é uma diferença entre a importância do *que é* dito ou representado e o *como é* dito ou representado ou, se quisermos, entre a importância, respectivamente, do assunto e da forma. No caso da ciência, estamos predominantemente interessados no *que é* dito ou representado, i.é, na *denotação* do símbolo. No caso da arte, estamos também, ou predominantemente, ou exclusivamente, interessados no *como é* dito ou representado, i.é, na *exemplificação* do símbolo. Ora o *como é* dito ou representado depende de propriedades *possuídas* pelo símbolo e não apenas da sua referência. A prova mais simples é o facto de um poema não poder ser traduzido noutra língua sem perda das suas propriedades informativas. «Só, incessante, um som de flauta chora» exemplifica propriedades rítmicas e musicais que também são exemplificadas pelo referente (som da flauta) e que não se encontrarão se o poema for traduzido para outra língua. Uma tradução que tivesse o mesmo valor cognitivo teria de manter não só a mesma *denotação*, mas a mesma *exemplificação*, o que é praticamente impossível. Outro tanto acontece nas outras artes. Embora *Las meninas* de Velasquez e *Las meninas* de Picasso denotem os mesmos objectos, *exemplificam* e *exprimem*, devido às suas cores, formas, linhas, propriedades diferentes e dão-nos consequentemente diferentes versões, com diferente conteúdo cognitivo, desses objectos. Na ciência não é assim. Os cientistas estão interessados naquilo que uma teoria diz e não em *como* o diz e por isso a teoria mantém o seu valor informativo em qualquer língua. É também o que explica que seja necessário um contacto directo com as obras de arte, enquanto que as teorias científicas nos podem ser transmitidas por uma terceira pessoa sem perda do seu conteúdo informativo. Por isso, o *que é* dito ou representado numa teoria pode ser

incorporado noutra teoria, mas o *como é* dito ou representado, que é central na arte, não pode e, conseqüentemente, não pode haver efeito cumulativo.

A *expressão*, que desempenha um papel central no saber transmitido pela arte, deve ser construída como exemplificação de propriedades que são *possuídas metaforicamente* pelo símbolo. Uma pintura ou uma poesia ou uma peça musical, como não têm sentimentos, só metaforicamente possuem a tristeza, a serenidade ou a alegria. Mas as propriedades expressas dependem das propriedades *possuídas literalmente* pelas obras, i.é, por exemplo, cores, formas, linhas, no caso da pintura, textura sonora dos vocábulos, aliterações, efeitos rítmicos, no caso da poesia, etc. Assim, apenas se permanecerem as mesmas propriedades literais, permanecem as mesmas propriedades expressivas. Estes princípios, que explicam a objectividade da expressão, justificam também que essa expressão não possa ser transmitida por símbolos que possuem diferentes propriedades literais.

5. A ciência procura que os seus símbolos sejam, tanto quanto possível, literais, simples, directos e precisos. Ao contrário, as obras de arte desempenham uma infinidade de funções referenciais interligadas e interactuantes. Pela via da denotação, exemplificação, expressão e alusão, referem uma multiplicidade de referentes através de uma grande diversidade de trajectos. Em astronomia, a palavra «Sol» denota apenas a estrela que ocupa o centro do nosso sistema planetário. Nas palavras que Shakespeare põe na boca de Romeu, denota Julieta e alude ao Sol, i.é, tem dois referentes inter-relacionados. E a interpretação da expressão exige manter presente esta dupla referência. Para Romeu, ambos exemplificam «deslumbrante». Em contextos científicos é possível a substituição *salva veritate*, i.é, podemos substituir os termos por expressões correferenciais, sem alterar o valor de verdade. O que é dito do Sol mantém o seu valor de verdade quando é dito da estrela que ocupa o centro do nosso sistema planetário. Esta propriedade é fundamental para a economia e transmissão do saber. Mas em contextos metafóricos e ficcionais, que são centrais na arte, esta substituição não se obtém. «Julieta é o Sol» é verdadeiro; «Julieta é o composto de hidrogénio e hélio que ocupa o centro do nosso sistema planetário» é falso. Em última análise, é a razão pela qual as metáforas não admitem paráfrases.¹⁵

15 Os sistemas representacionais comportam-se como os linguísticos no que respeita à ambiguidade e referência múltipla e complexa. Num livro de zoologia, a imagem de um touro ou a de um cavalo denotam os touros ou os cavalos em geral. Mas na *Guernica*, estas imagens, através de uma grande variedade de cadeias de referência complexa, simbolizam uma pluralidade de referentes, literal e metaforicamente, por vezes contraditórios, mas sem que possamos decidir por uns com exclusão dos outros.

É verdade que a ciência também utiliza metáforas, mas estas têm essencialmente uma função heurística e é desejável substituí-las, logo que possível, por expressões literais. Na arte é diferente. A vagueza, a equívocidade e a ambiguidade, que são defeitos científicos, podem ser virtudes estéticas.

IV

O acordo da comunidade científica é para a ciência um requisito prioritário que determina o seu progresso. Ora uma disciplina tem tantas mais possibilidades de conseguir o acordo quanto mais precisa for, i.é., quanto menos margem deixar para a intervenção das diferentes sensibilidades dos seus variados membros. Como a indeterminabilidade dos símbolos e dos referentes, com os consequentes desacordos, é de esperar em sistemas *densos* e *saturados*, *exemplificativos* e *multi-referenciais*, a ciência favorece a *articulação*, a *atenuação* e a *denotação simples e directa*.

Na arte, ao contrário, a sensibilidade é mais valorizada do que o acordo. As diferenças nas sensibilidades são uma riqueza na interpretação das obras de arte e, por isso, os intermináveis desacordos entre os críticos são um preço razoável a pagar.

Interessa observar que, para conseguir o acordo, a ciência também tem de pagar um preço. A vantagem dos sistemas articulados, denotativos e unireferenciais é favorecer a determinabilidade. Mas, para conseguir este objectivo, é necessário travar o nosso desejo ou possibilidade de prosseguir indefinidamente na interpretação dos símbolos ou dos referentes, na descoberta de novos aspectos ou de mais subtis propriedades, como fazemos na arte. A interpretação só apela ao conhecimento das regras prescritas pelo sistema. Qualquer outra discriminação que possamos fazer é irrelevante, qualquer esforço ou concentração para aprofundar o conhecimento dos símbolos ou dos referentes é inútil.¹⁶

A desvantagem dos sistemas densos, exemplificativos e multi-referenciais é sacrificar a determinabilidade. Por mais cuidados que tenhamos, a identificação dos símbolos e dos referentes pode nunca estar terminada nem garantida. Mas, por essa mesma razão, estes sistemas não

16 É evidente que, na ciência, também podem haver diferentes interpretações, por exemplo, de uma experiência. Mas os cientistas, geralmente, não resolvem as dúvidas acerca de duas interpretações em conflito olhando mais cuidadosamente para os símbolos e os referentes dessa experiência. Resolvem o conflito descobrindo a interpretação que se ajusta melhor com o conjunto dos aspectos teóricos e experimentais que constituem a explicação. E, se não chegarem a acordo, a falha será atribuída às deficiências da experiência e não às diferentes sensibilidades dos intérpretes.

põem limites à nossa capacidade de prosseguir na descoberta de aspectos novos ou de diferenças mais finas ou de relações insuspeitadas quer entre os símbolos quer entre os referentes. E, dado que nada pode, em princípio, ser considerado contingente ou insignificante, o máximo de perspicácia, sensibilidade e finura é exigido para detectar, por exemplo, a textura de uma matéria, o ritmo de um traço, o jogo das formas de uma composição ou as inter-relações entre os referentes de um poema. Os símbolos científicos são sintáctica e semanticamente austeros; os símbolos estéticos são desafios constantes à nossa imaginação.

Interessa ainda sublinhar que o desacordo decorrente das diferentes sensibilidades não significa ou não deve ser interpretado como decorrendo da *subjectividade* da arte por oposição à *objectividade* da ciência. Podemos admitir que a arte é mais subjectiva, mas a distinção nessa base, sem mais, é simplista. O desacordo decorre da referida diferença entre os sistemas. É natural que, quando os sistemas são *densos, saturados, exemplificativos e multi-referenciais*, as diferentes sensibilidades dos intérpretes conduzam à descoberta e à valorização de diferentes propriedades dos símbolos. Mas estas são *propriedades que pertencem aos símbolos* e não à consciência dos intérpretes. A interpretação estética é uma tarefa pública, inter-subjectivamente analisável, discutível e justificável.

Em resumo, as comunidades científica e artística privilegiam sistemas com diferentes características porque, para uma, o acordo é um factor fundamental de progresso, enquanto que, para a outra, a riqueza advém da pluralidade das interpretações.

Mas nem a ausência de acordo nem a de progresso, intimamente ligadas, devem ser aduzidas como evidência de que a ciência é cognitiva e a arte não, porque podem ser explicadas, pelo menos em parte, pelas diferentes características dos seus símbolos. Em domínios onde predominam imagens que não admitem *réplicas*, textos que não admitem *traduções*, frases que não admitem *paráfrases* e contextos que não admitem a substituição *salva veritate*, é compreensível que não haja progresso cumulativo no saber e acordo nas interpretações, sem que isso deva ser atribuído a uma deficiência cognitiva.¹⁷

17 Este trabalho é devedor, em muitos aspectos, das obras de Catherine Elgin e da correspondência tida, durante anos, com esta autora.

ABSTRACT

The fact that there is progress and agreement in sciences and not in arts is sometimes adduced as an argument against the cognitive character of art. In this paper this cognitive character is not supported. Its purpose is only to show that this difference, between arts and sciences, in what concerns agreement and progress, is mainly due to the different syntactic and semantic characteristics of the respective systems of symbols and is not to be ascribed to their cognitive potentialities.

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (II) A IMORTALIDADE DO PROBLEMA*

António Pedro Mesquita

τοῦ γὰρ ἔοντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν.
«Pois nada é mais poderoso do que o que verdadeiramente é.»

Melisso, B 8, 5

§ 1: O argumento ontológico como problema

Na primeira parte do presente escrito, sustentámos que a leitura mais corrente do argumento ontológico em Platão, aquela que, na esteira de E. Zeller, o reduz à última demonstração da imortalidade da alma no *Fédon*, não era procedente. Fizêmo-lo, baseando-nos exclusivamente na análise do conceito de imortalidade no pensamento platónico e, em particular, nesse contexto mesmo, designadamente no que do conceito decorre para a relação entre alma e vida, e restringindo-nos exclusivamente ao ponto de vista clássico sobre o argumento ontológico, a saber, enquanto dedu-

* O presente texto constitui a segunda e última parte do artigo cuja publicação se iniciou no n.º 2 desta Revista, sob o título: «O argumento ontológico em Platão: o problema da imortalidade» (pp. 31-42).

Todavia, advertimos também que o que está verdadeiramente em causa no argumento ontológico em Platão não é, a nosso ver, tal dedução — não só enquanto ela seria uma dedução de existência, mas principalmente enquanto se esgotaria num procedimento puramente lógico —, uma vez que a especificidade filosófica do argumento ontológico, tanto em Platão como aliás na tradição anselmiana, consiste em ele configurar antes de mais a estrutura de um movimento dedutivo real, qual é o processo em que o próprio real deduz constitutivamente o seu fundamento, processo em que reside o eixo central da ontologia platónica.

Ora, nesta conformidade, não parece estranho que seja a estoutra faceta da questão que por agora cumpra dar atenção: por um lado, revendo o pensamento platónico do ponto de vista que legitima esta leitura; por outro, reexaminando o argumento de Santo Anselmo do modo adequado a que se possa dizer daquela que é o argumento ontológico, ou, o que é o mesmo, de forma a que se possa afirmar, em sentido forte, que o argumento ontológico encerra uma lógica intrinsecamente platónica.

Contudo, no horizonte de tal pensamento, aquele processo constitui uma aporia: e isto não porque uma persistente incapacidade humana obscureça permanente ou necessariamente as vias de solução para ela, mas porque a própria estrutura do real, enquanto ela não é senão essa relação ao fundamento, é constitutivamente aporética. E, nesta perspectiva, a permanente retomada desta questão ao longo da história da filosofia não patenteia senão, de um ponto de vista platónico, a natureza intrinsecamente aporética de um problema que, por isso mesmo, a filosofia se vê forçada a continuamente recolocar.

A perenidade deste problema expressa assim a constitutividade de uma aporia; mas o carácter constitutivo de tal aporia representa, mais do que isso, a sua *imortalidade*.

É a este problema e ao esclarecimento da sua necessária imortalidade, no quadro do pensamento platónico, que dedicaremos o presente texto. Num primeiro momento, procurando reequacionar a questão do argumento ontológico em Platão, do ponto de vista enunciado. Num segundo momento, cotejando esse reequacionamento com uma rápida revisão do argumento de Santo Anselmo, de modo a reencontrar nele a lógica inerente ao pensamento platónico e a legitimar retrospectivamente a sua declaração como um ou o «argumento ontológico», e regressando a Parménides, como matriz do movimento que reencontramos naquele e neste.

§ 2: O argumento ontológico em Platão

O argumento ontológico é uma *prova*.

Por isso mesmo, o lugar adequado deste argumento na ontologia platónica seria, evidentemente, o de uma prova da ideia.

A questão reitora para a pesquisa do argumento ontológico em Platão é, pois, a seguinte: como se prova a ideia na ontologia platónica?

A resposta é simples: a ideia não se prova; a ideia é uma evidência.

Embora simples, tal resposta merece, no entanto, duas precisões adicionais.

Desde logo, conhecem-se provas da ideia no pensamento platónico. Aristóteles, tanto quanto no-lo regista Alexandre de Afrodísias, classifica-as em sete grandes grupos¹. Mas é na *República*, no *Timeu* ou no *Parménides*, bem como em outros diálogos clássicos, que podemos encontrar a sua tipificação no *corpus*².

Todavia, tais provas, curiosamente, só raramente pretendem sê-lo no contexto em que ocorrem e, mesmo quando isso sucede, não chegam nunca a sê-lo completamente: pois de imediato Sócrates, ou quem faz as suas vezes, expressamente as reduz a meras pontuações circunstanciais e provisórias, destinadas a aplanar a discussão sobre uma probabilidade suficientemente consensual e não a fornecer qualquer demonstração efectiva.³ Por outro lado, muito daquilo que é tomado extrinsecamente como uma prova da ideia num dado passo do texto platónico constitui antes aí o seu exacto contrário, *i.e.*, a pura e simples postulação da ideia como tal ou então a sua postulação segundo um determinado ponto de

1 Lembremos apenas as mais célebres: a prova «a partir das ciências» (in *Metaph.* 79.3-80.6); a do «um sobre muitos» (*ibid.* 80.8-81.24); e o «argumento do terceiro homem» (*ibid.* 83.34-85.12). Cf. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, At the University Press, 1955, pp. 122-126.

2 No *Timeu* (51b-52a) e no *Crátilo* (439e-440c), como implicitamente na *República* (V, 476c-480a) e de modo mais marginal no *Parménides* (135bc) ou mais rarefeito no *Teeteto* (184b ss), podemos encontrar a ilustração de uma demonstração com base nas «ciências». A noção de «uno sobre o múltiplo» percorre a grande maior parte dos diálogos do primeiro período e a generalidade dos do segundo, mas surge em ambiente expositivo ou argumentativo particularmente marcado em: *Prm.* 128e-129e (e ss até 135c), *R.* VI, 507b, *Phd.* 74bc, *Cra.* 439cd, *Phdr.* 249bc. Do «terceiro homem» conhecem-se os lugares canónicos: *R.* X, 597bd, *Ti.* 30c-31b e, polemicamente, *Prm.* 131e-131b, 132d-133a.

3 Exemplo do primeiro caso é a *República*, V, 476c-480a, onde a distinção entre ἐπιστήμη e δόξα, base do argumento do *Timeu*, é apresentada por si própria e não para propiciar qualquer demonstração da ideia. Exemplo do segundo é aquela mesma passagem do *Timeu* (51b-52a), que Platão explicitamente desvaloriza nas suas pretensões probatórias, caracterizando-a como um simples expediente operativo, destinado a gerar o consenso indispensável à continuação da discussão.

vista ou de acordo com uma das suas características em especial.⁴ E, neste sentido, poder-se-ia aqui afirmar com alguma segurança que a atribuição de uma funcionalidade demonstrativa a locais típicos e determinados do *corpus* platônico não é ela própria platônica, antes pertencendo a — e, ao mesmo tempo, denunciando — outros quadros teóricos onde essa funcionalidade, para o caso vertente, teria algum sentido, tal justamente o caso de Aristóteles.⁵

Mas, de outra parte — e esta a segunda observação a fazer —, admitindo embora que, como ora propomos e adiante tentaremos demonstrar, a ideia não admite prova por ser em si mesma uma evidência, tal não implica de modo algum que essa evidência o seja para todos e que ela o seja imediatamente. Há, na verdade, uma obscuridade relativa em todo o processo de compreensão, derivada da diversidade de interesses, dos graus de atenção, dos tipos de inteligência ou do mais que se queira — e que, aliás, não só os interlocutores socráticos diferentemente atestam, como o próprio Platão de alguma forma teoriza, pela positiva, no recenseamento das qualidades do filósofo⁶ — que justifica que por vezes até o mais evidente permaneça quase universalmente desatendido: circunstância que, noutro sentido, Aristóteles transforma em regra, ao celebrar o princípio segundo o qual o mais inteligível em si é o menos inteligível para nós.⁷ E, nesta medida, também ou principalmente a evidência carece de uma aclaração, ou, melhor, de uma *evidenciação*.

Ora, se a ideia é, em Platão, uma evidência, o argumento ontológico que o pensamento platônico tacitamente perfilha constitui uma tal evidênciação.

Dizemo-lo em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque é também uma tal natureza que o argumento ontológico vem a ter na exposição anselmiana: questão que deixamos para depois. Em segundo lugar, e reversamente, porque o modo platônico dessa evidenciação coincide justamente com o que, em Santo Anselmo, vem a ser o argumento onto-

4 É o que sucede com o «uno sobre o múltiplo», que não serve, em Platão, qualquer prova da ideia, em qualquer dos contextos referidos (V. *supra*, n. 2), mas constitui em todos eles a pura postulação da ideia como unidade de multiplicidade; como é também o que acontece com o «terceiro homem», a que o pensamento platônico igualmente recorre não para demonstrar a ideia, mas para postular a sua unicidade (cf. *infra*, n. 13).

5 A preocupação com os modos de provar a ideia, sobrelevando e ao arrepio de tudo o que para Platão é verdadeiramente decisivo, constitui aliás na interpretação de Aristóteles, quer como platônico, quer depois como crítico do platonismo, a marca de uma sensibilidade filosófica que não é nunca já a platônica.

6 Veja-se *R.* VI, 485e-487a, *Ep.* VII, 344ad, e cf. *Men.* 88a.

7 Veja-se *APo.* I, 2, 71b33-72a5; *Ph.* I, 1, 184a16-22; *Metaph.* Z, 4, 1029b3-12. Cf. *de An.* II, 2, 413a11; *EN.* V, 1, 1129b5-6.

lógico. E daí que a descoberta deste argumento como a própria lógica do pensamento platónico constitua o correlato de um assinalamento do platonismo inerente ao argumento ontológico, no horizonte daquela racionalidade comum, mas primitivamente platónica e eleática, que em momento anterior antecipámos.

Contudo, precisamente porque se trata aqui de uma evidenciação, para lhe assistir não há agora que ir procurar os locais onde Platão alegadamente procede a uma fundamentação da ideia, *i.e.*, não há agora que ir investigar as «provas» da ideia. É mister apenas, pelo contrário, atentar no próprio modo como a ideia surge no texto platónico, em obediência a uma lógica de fundamentação não já da ideia, mas daquilo que justamente a requer como fundamento.

É que, na verdade, procurar a evidenciação da ideia do ponto de vista requerido não consiste em procurar a sua fundamentação: por isso mesmo que, enquanto evidência, ela não carece de nenhuma. Mas, enquanto é ela justamente o fundamento, a sua evidenciação e a sua evidenciação *como tal* só pode cifrar-se na procura do que ela vem fundamentar: pois é aí onde ela é necessária como fundamento que precisamente se fundamenta a sua necessidade — e o processo de fundamentação de uma necessidade não é senão, noutra linguagem, o processo de evidenciação de uma evidência.

Ora, no pensamento platónico, tal processo pode ser apreendido em dois momentos capitais. Por um lado, num texto relativamente pouco atendido, onde o que justamente se encontra em causa é o que poderíamos chamar a «fundamentação objectiva» da ideia. Por outro, num tema bem pouco entendido, onde o que verdadeiramente está em questão é, se se quiser, a «fundamentação subjectiva» da ideia. Ambos contribuem para a sua evidenciação, ambos convergem na constituição da lição platónica e, na verdade, ambos se integram numa estrutura sequencial, qual é o próprio argumento ontológico de Platão.

Vejam os primeiro.

Trata-se de um trecho da *República* onde, a propósito da justificação da importância da aritmética na preparação do filósofo, Platão enuncia, por uma vez, aquilo a que poderíamos chamar a origem da ideia. Não se trata aí de alegar uma qualquer causa extrínseca da ideia, ou de traçar a sua génese psicológica: mas de surpreender a ideia no seu intrínseco processo de originação e de acordo com uma lógica que a exige com tal necessidade que, uma vez requerida, ela não pode ser de novo dispensada.

O trecho procede através de uma análise das sensações que envolvem uma intencionalidade dupla e contraditória (no caso, a percepção simul-

tânea da grandeza e da pequenez, ou da unidade e da multiplicidade) e procura mostrar que, dada essa sua natureza, elas próprias reclamam a intervenção de uma outra dimensão, não-sensível, para que a sua intrínseca contradição se dissolva e finalmente a própria compreensão do objecto como constitutivamente tal e tal seja possível. Ora — e isto, como veremos no seguimento, o verdadeiramente decisivo —, esta intervenção surge mediada pela questão «o que é?» e expressamente apresentada como a ocasião do seu surgimento.

O texto segue assim:

«Ora, para clarificar isto [a percepção de um mesmo objecto como grande e pequeno], o pensamento (νόησις) é obrigado a ver o grande e o pequeno, não confundidos, mas separados, ao contrário daquela [*i.e.*, da visão]. E é daqui que em nós surge pela primeira vez o questionar pelo que é o grande e o pequeno.»⁸ [Do mesmo modo], se o um (τὸ ἓν) é adequadamente visto ou apreendido em si e por si mesmo por qualquer sentido, ele não pode impelir para a essência (...). Mas se, pelo contrário, há sempre simultaneamente naquilo que é visto uma certa contradição, de tal modo que ele não parece mais um do que o contrário, é então necessário algo que decida e, a partir daí, a alma, forçosamente suspensa nisso, investiga, movendo em si mesma o pensamento (...), e interroga o que é afinal o próprio um. E, desta forma, o estudo acerca do um pode ser daqueles que impele e que converte para a contemplação daquilo que é.»⁹

O texto sugere imediatamente alguns breves esclarecimentos e algumas observações liminares.

Desde logo, a estratégia do raciocínio deixa-se manifestamente apreender segundo duas formulações diferentes.

De acordo com a primeira, mais simples e mais próxima da letra do primeiro trecho, mas porventura menos próxima do seu espírito, tal estratégia pode ser registada do seguinte modo: o sensível mostra-se sempre envolvido numa incontornável contradição; ora, para que nem tudo seja contradição, é necessário convocar uma instância que resolva essa contradição e que permita considerar as coisas em si mesmas, «separadas» e «distintas»; todavia, enquanto justamente ela nos dá de uma forma separada e distinta as mesmas coisas que o sensível necessariamente nos oferecia de um modo confuso e contraditório, tal instância é, evidentemente, uma instância não-sensível, a saber, o «pensamento», ou, mais precisamente, a «intelecção» (νόησις ou ἔννοια).

De acordo com a segunda formulação, sugerida pelo trecho seguinte,

8 VII, 524c. Omitimos a fala de Glaucon.

9 *Ibid.*, 524d-525a.

mas decerto coincidente com o sentido profundo de ambos, a estratégia do texto pode ser assim relida: a realidade define-se sensivelmente como uma permanente contradição; ora, uma vez que nem tudo é patentemente contradição (o próprio facto de falarmos de o «grande» ou de o «um» prova-nos isso mesmo), é necessário que uma instância seja capaz de recuperar isso que na realidade não é já contraditório, considerando as coisas em si mesmas, na sua natureza separada e distinta; contudo, como o que essa instância nos dá, a saber, justamente as coisas na sua natureza separada e distinta, não é já contraditório, do mesmo passo não é também já sensível: e é, na verdade, inteligível, enquanto objecto exclusivo de intelecção.

A diferença entre as duas formulações é evidente: na primeira, a contradição define antes de mais o sensível enquanto modo de acesso ao real, *i.e.*, enquanto *sensibilidade*, e a possibilidade de a superar é igualmente uma prerrogativa do sujeito, em cuja decisão radica, reportando ainda, por isso mesmo, o inteligível a um modo particular de encarar o real; na segunda, a contradição define já o sensível como modo de ser do real tal como ele necessariamente se mostra e, portanto, como um modo de ser *real*, a par do qual um outro modo se perfila, aquele que no primeiro é simplesmente mostrado e que, por não contraditório, não pode ser já sensível. No primeiro caso, sensível e inteligível são dois modos de encarar o real, em que a intelecção é um deles; no segundo, sensível e inteligível são dois modos de ser do real e dois modos de ser reais, cuja mediação constitui o próprio exercício da intelecção.

Ora a segunda leitura não só se afigura muito mais esclarecedora em relação aos dados em presença (pois manifestamente o «grande» e o «pequeno» não são modos de ver: são-nos dados a ver), como permite reconstituir com muito mais clareza o que vêm a ser o sensível e o inteligível para Platão.

Na verdade, quando Platão afirma que «há sempre simultaneamente naquilo que é visto uma certa contradição, de tal modo que ele *não parece* mais um do que o contrário», o parecer não indica aqui aquilo que simplesmente parece por oposição ao que é, o que aparece «sem ser». Não se trata pois de dizer que a contradição do sensível é uma mera aparência ou que o que é dado sensivelmente só *parece* contraditório, não o sendo de facto. O que se trata, ao invés, é de dizer que o sensível é essa aparência mesma e essa aparência *contraditória*, de tal modo que, longe de a contradição derivar de um «parecer» subjectivo, ela constitui o próprio *ser* do sensível como tal. O sensível é o próprio domínio do aparecer contraditório: e, por isso, «não parecer mais um do que o contrário» significa, nele, não *ser* mais um do que o contrário.

Nesta medida, o «parecer um e o contrário» estabelece aqui a especificidade de um modo de ser, o modo de ser sensível, por oposição ao qual um outro se afirma na sua especificidade própria: aquele que precisamente se caracteriza por *nunca parecer senão aquilo que é* e por isso mesmo deve ser dito não-sensível. E isso, aliás, o que justamente resulta dos exemplos escolhidos: as coisas unas, que são sempre isso e o contrário, perante o próprio um, que é puramente o que é; as coisas grandes e pequenas perante o próprio grande e o próprio pequeno.

Neste sentido, porém, a razão de ser da distinção entre sensível e inteligível não se pode prender já com o facto de só o primeiro aparecer, que é o que nas interpretações mais correntes do pensamento platónico se lhe atribui: ela radica antes na circunstância de aquele aparecer necessariamente como «um e o contrário», enquanto este aparece puramente como aquilo que é, de tal modo que sensível e inteligível surgem agora não apenas como dois diferentes modos de ser, mas também como dois diferentes modos de aparecer.

Exactamente nesta direcção vai um decisivo diálogo entre Sócrates e Cebes no *Fédon*:

«—Não é verdade que as pedras iguais e os paus, sendo os mesmos, parecem (φαίνεται) umas vezes iguais e outras não? —Decerto. —Pois como? Os próprios iguais já te pareceram (εφάνη) desiguais ou a igualdade uma desigualdade? —Jamais, Sócrates. —Então, não são o mesmo, disse, esses iguais e o próprio igual.»¹⁰

A curiosa «desigualdade» entre o Igual e os iguais que aqui se afirma e que constitui um dos mais lapidares enunciados da distinção sensível/inteligível em Platão edifica-se justamente, tal o que havíamos antecipado, não como uma imediata cisão entre o que aparece e o que é, mas como uma cisão entre dois tipos de aparecer, cada um dos quais transparecendo e constituindo um determinado modo de ser. E o que faz o ser do sensível neste texto é precisamente o facto de ele aparecer sempre e necessariamente como «um e o contrário», tal como, inversamente, o que nele faz o ser do inteligível é a circunstância de ele não poder jamais aparecer senão como aquilo que é.

Contudo, uma vez que o que imediatamente aparece é sempre o que «parece um e o contrário» e, mais do que isso, como a *forma* do aparecer imediato é a de um «não parecer mais um do que o contrário», enquanto que, por isso mesmo, o próprio um ou o seu contrário nunca aparecem imediatamente, mas carecem de ser *feitos aparecer* na intelecção, os dois

10 74bc.

modos, simultaneamente de ser e de aparecer, podem ser também criados, respectivamente, como o aparecer das coisas e o seu ser. E por aqui se reconstitui, na sua legitimidade, a mais habitual caracterização da distinção entre inteligível e sensível como uma distinção entre ser e aparecer. Com efeito, o sensível não é o único que pode aparecer: mas é o que configura o próprio aparecer como domínio da imediatez; e, concomitantemente, o inteligível não é também o único que é: mas é aquele que configura a mediação em que consiste o ser próprio do sensível.

Falar em sensível e inteligível em Platão é, portanto, falar na imediatez e na sua constitutiva mediação: no que imediatamente aparece e no que mediatamente nisso é e aparece como o seu ser.

Todavia, a esta luz podemos dizer que a lição fundamental deste texto assume, para já, uma tripla dimensão: desde logo, a de nos revelar o real a partir de uma fractura entre duas instâncias irreduzíveis, sensível e inteligível; depois, a de nos apontar o inteligível como uma mediação interna do sensível, na dupla acepção de algo que, não sendo imediato nem o imediato, é no entanto o que o imediato é (o seu ser); finalmente, a de nos situar perante a necessidade de um exercício dessa mediação, *i.e.*, perante a necessidade da *intelecção*.

Ora, a consideração destas conclusões permite-nos começar a circunscrever os pontos fundamentais para a presente discussão.

Tais pontos são fundamentalmente os seguintes: em primeiro lugar, a caracterização deste exercício de mediação e portanto da passagem do sensível contraditório ao inteligível não-contraditório como uma *conversão ao ser*; em segundo lugar, a atribuição algo elíptica de um papel decisivo nessa conversão à questão «o que é».

Ora, só a cabal compreensão de um e outro e principalmente a cabal compreensão da sua necessária articulação pode fornecer um adequado esclarecimento não apenas do texto e da sua importância, mas da crucialidade que aqui assume a emergência da questão «o que é», enquanto ela é expressamente encarada como a sua emergência *inaugural*.

Começemos justamente por este ponto.

Por que razão, com efeito, afirma Platão que «é daqui que em nós surge pela primeira vez o questionar pelo que é»? Por que razão, dito de outro modo, é a passagem da contradição sensível à esfera não-contraditória do inteligível simultaneamente ocasião do surgimento radical da questão «o que é»?

Decerto porque é precisamente a questão «o que é» que promove uma tal passagem, elevando do mutável e contraditório ao não-contraditório imutável, do sensível ao inteligível, do devir ao ser.

Mas o problema fundamental reside justamente aqui: por que é que a questão «o que é» tem exactamente a faculdade de promover uma tal passagem?

Perante a óbvia contenção do texto, a resposta não pode ser por enquanto senão a de uma pura constatação: precisamente porque a questão «o que é» *envolve constitutivamente a própria passagem do devir ao ser*.

É que, na verdade, perguntar «o que é?» não é senão perguntar pelo ser de algo. Ora, se esse algo, tal como o estabelece a descrição platónica, nos é imediatamente dado sob a forma da incindível contradição do devir, a emergência da questão «o que é» torna-se por esse simples facto emergência também de uma outra dimensão, não-deviniente e não-contraditória, que por isso mesmo o imediato não oferecia, tornando-se então lugar e ocasião da passagem da contradição à não-contradição e, portanto, também do sensível ao inteligível e do que devém ao que é.

Eis portanto que se dá inesperadamente uma inflexão curiosa: é que se, numa primeira leitura do texto, a passagem do devir ao ser surgia como a ocasião da emergência da questão «o que é», na sua ordem profunda, pelo contrário, é a emergência da questão «o que é» que se torna ocasião da passagem do devir ao ser.

Ora, a esta nova luz, a interrogação que lhe dirigimos tem também manifestamente de ser alterada: pois, se agora o primado pertence à própria questão, já não faz sentido interrogar por que razão é que é *aqui* que ela emerge necessariamente pela primeira vez, mas tão-simplesmente por que é que ela emerge necessariamente por *uma primeira vez*, ou, mais brevemente, por que é que ela emerge *necessariamente*. E esta justamente a fundamental interrogação do texto: a que indaga pela necessidade que assiste à emergência da questão «o que é».

Todavia — e isto o verdadeiramente decisivo —, no quadro do presente texto, uma tal interrogação é também necessariamente um paradoxo. Pois se o real é de facto, na sua imediatez, pura contradição e deveniência, como se explica que seja possível perguntar pelo que ele é, quando esse «é», irredutível por definição a toda a contradição e deveniência, é o que justamente nada nesse real atesta? Se, para utilizar expressões de Platão noutro contexto, «jamais nada é, senão que sempre devém»¹¹, como é sequer possível perguntar *o que é?* E se no que imediatamente aparece, *i.e.*, no que aparece tal como aparece antes da questão «o que é» ser proferida, nada é e tudo devém, como é sequer possível *a primeira vez* da questão?

11 *Tht.* 152de. Cf., numa mesma linha, *Ti.*, 37e-38b.

Esta a verdadeira perplexidade que agora se gera em torno da inaugural emergência da questão «o que é». E estas também as interrogações com que começamos a tocar, por um lado, a fundamental aporia do real para Platão e, por outro, aquela imortalidade do problema que, como dissemos a iniciar, a sua constitutividade determina.

Antes, porém, de termos condições de a circunscrever com total clareza, há que reverter à consideração da imediata interpretação textual que nos ocupa.

Ora, o que liminarmente resulta do que temos visto, é que, ao arrepio da imediata superfície do texto, à questão «o que é» é atribuído um inesperado primado em relação à dicotomia sensível/inteligível e que esse primado pode ser caracterizado como a de um carácter mediador entre o sensível e o inteligível.

Tal carácter de modo algum choca com a consideração do inteligível como mediação interna do sensível. Pois o que aqui justamente se assinala é que, se o inteligível é mediação e a intelecção exercício dessa mediação, a questão «o que é» não é senão instrumento de uma tal mediação em exercício, *i.e.*, o modo pelo qual a própria mediação que o inteligível é já sempre pode tornar-se efectivamente mediadora, a saber, mediadora para o aparecimento do ser do sensível. E, na verdade, se a questão «o que é» pergunta pelo ser e este é o próprio inteligível residindo no sensível como pura mediação, perguntar «o que é» não é senão perguntar pela mediação, quer dizer, *pedir* a mediação e *provocar* a mediação.

Mas, da mesma forma, também tal carácter de modo algum choca com a evidência do texto, enquanto ele reserva a emergência da questão «o que é» apenas para o fim.

À primeira vista, com efeito, dir-se-ia que o próprio texto milita contra a possibilidade de atribuir à questão um tal papel mediador, pelo facto de só perante a distinção entre sensível e inteligível se declarar a emergência da questão.

Mas a verdade é que a ordem cronológica do texto não coincide aqui patentemente com a sua ordem lógica. Com efeito, a circunstância de Platão a convocar apenas no fim não significa que ela seja em si mesma um fim: mas que, tendo sido o próprio factor do processo e porque precisamente o foi, se torna possível declarar que é *no interior desse processo* «que pela primeira vez surge em nós o questionar pelo que é». A «primeira vez» da questão refere-se assim não a um resultado ou consequência da distinção sensível/inteligível, mas à própria eclosão da distinção, a qual emerge, *pela primeira vez*, com o enunciar da questão «o que é».

Todavia, isto devolve-nos o problema fundamental de há pouco: diante justamente da caracterização platónica do real, como pura e simplesmente *compreender* esta emergência?

É o que só é possível se entendermos concomitantemente o primeiro ponto acima registado, a saber, a caracterização da passagem do sensível ao inteligível como uma conversão ao ser.

Para o fazer, vejamo-la nos termos do texto.

O sensível dá-nos algo simultaneamente grande e pequeno ou simultaneamente uno e múltiplo; ora, a alma, incapaz de aceitar essa contradição como tal, convoca em seu auxílio o «pensamento», perguntando «o que é então o próprio grande?» (ou pequeno, etc.).

O resumo dá-nos duas informações importantes. Primeira: a distinção entre sensível e inteligível é pensada por analogia com a distinção entre o «simultaneamente grande e pequeno» e o «próprio grande» (ou pequeno). Segunda: a passagem, plasmada na pergunta «o que é então o próprio grande?», deve-se a uma espécie de insatisfação íntima da alma perante o facto do algo ser «simultaneamente grande e pequeno».

Tocaremos nós aqui um limite por assim dizer psicológico do platonismo? Tratar-se-á aqui, por outras palavras, de uma insatisfação puramente subjectiva, ainda que depois generalizada e objectivada?

É óbvio que não. Porque essa insatisfação não é senão uma *necessidade* da alma: uma necessidade que não é sua, mas que incontornavelmente se lhe impõe, e pela qual a alma não se pode satisfazer com o facto de algo ser «simultaneamente grande e pequeno» e, portanto de, em geral, tudo ser «simultaneamente A e não-A», como é condição do sensível.

Essa necessidade da alma funda-se, portanto, numa impossibilidade real: e essa é justamente a impossibilidade de algo ser irremediavelmente contraditório. Todavia, precisamente por isso, a impossibilidade de que aqui se trata não é senão uma impossibilidade do sensível enquanto tal, *i.e.*, uma impossibilidade de o sensível ser *sem mais*. E, por isso mesmo também, a necessidade da alma não é igualmente senão uma necessidade de transcensão do sensível, que obedece e corresponde antes de mais a uma *intrínseca necessidade do inteligível*.

Ora, perceber como se justifica e sob que termos se apresenta uma tal necessidade no pensamento platónico é o que depende do esclarecimento de um princípio lógico e ontológico fundamental que Platão define algures e que se transcreve assim:

«nenhum ente pode ser, sofrer ou fazer coisas contrárias, ao mesmo tempo, segundo o mesmo aspecto e em relação à mesma coisa»¹².

12 R. IV, 436e-437a.

À primeira vista, trata-se apenas de uma formulação da regra que a tradição conhece bem sob o nome de «princípio da não-contradição». Perante o que acabámos de dizer, todavia, ele exige ser entendido antes de mais como um princípio da impossibilidade do sensível puramente enquanto tal.

É que justamente o que ele determina é que *nada pode ser «simultaneamente A e não-A»*: qual é precisamente a situação definidora do sensível como tal. E, portanto, as condições sob as quais é dito que algo pode ser «simultaneamente A e não-A» são também, precisamente por isso, condições de possibilidade do próprio sensível. Dizer que nada pode ser simultaneamente A e não-A a não ser segundo tais condições significa, nesta medida, declarar que o sensível não pode ser *só*: mas que ele justamente *só pode ser* por mediação dessas condições, sem a qual é pura contradição e, portanto, pura impossibilidade.

Neste sentido, o princípio enunciado é sem dúvida um princípio de não-contradição: mas a contradição contra a qual se previne não é senão a contradição do sensível. E, por isso mesmo, enquanto princípio da não-contradição, ele é também o princípio que estabelece a condição de possibilidade do sensível, quer dizer, a condição de possibilidade da contradição: a qual, precisamente para *ser*, não pode ser *só*.

Nada, pois, pode ser «simultaneamente A e não-A»: a menos que o seja segundo dois aspectos diversos ou em relação a duas coisas distintas.

Mas o que significa esta declaração senão que a simultaneidade de A e não-A não pode ser pensada como a de uma pura imanência que é imediata e irredutivelmente A e não-A? O que significa esta declaração, dito agora pela positiva, senão que uma tal simultaneidade *tem de ser pensada* como a de uma simultânea participação em dois aspectos diferentes ou em duas coisas distintas que nessa participação se fazem simultaneamente co-presentes?

É que, na realidade, o que aquela regra verdadeiramente estabelece é que algo só pode ser «simultaneamente A e não-A» se, nessa simultaneidade de ser A e não-A, o próprio A e o próprio não-A forem já dois aspectos *diferentes*, que, *para além* do algo na simultaneidade do seu ser A e não-A, têm igual e antecipadamente de ser. Nos termos dos nossos exemplos, portanto, nada pode ser simultaneamente grande e pequeno: a menos que essa simultaneidade não seja a de algo que é irredutivelmente «grande-e-pequeno», mas a de algo que *é* grande e que *é* pequeno, segundo dois aspectos, o «grande» e o «pequeno», que, por isso mesmo, antecipadamente já são.

Ora, esses dois aspectos que se misturam na simultaneidade da coisa tornando-a numa simultaneidade internamente contraditória não são já, eles próprios, aspectos contraditórios: o grande e o pequeno que convergem na coisa «grande-e-pequena» não são já, com efeito, coisas «grandes-e-pequenas»; são, cada um em si mesmo, pura e simplesmente «grande» e «pequeno»¹³. Pelo que a própria contradição de algo que é simultaneamente A e não-A só é possível na condição de um A e de um não-A que são e são de um modo *não-contraditório*.

Nesta medida, a grande lição deste princípio não é apenas a de que nada pode ser simultaneamente A e não-A: quer dizer, não é apenas a de uma exclusão do sensível como tal. Mas não é somente tão-pouco a de que algo só pode ser simultaneamente A e não-A segundo dois aspectos distintos: quer dizer, não é apenas a de uma recuperação do sensível à luz das suas próprias condições. A grande lição deste princípio é a de nada pode ser simultaneamente A e não-A, a menos que *o próprio A e o próprio não-A sejam também*: e, portanto, a de que a própria contradição sensível só é possível na condição de um não-contraditório e de um não-sensível.

Todavia, como justamente o sensível inegavelmente é e inegavelmente é contraditório, também o não-sensível e o não-contraditório necessariamente são: pelo que a lição deste princípio se torna agora a de uma demonstração, não meramente lógica, mas real, do próprio inteligível.

Ora isto é que faz a verdadeira relevância deste princípio. É que, na verdade, dizer que para Platão o sensível só é por intermédio do inteligível e como sua participação não representa novidade; mas aqui, precisamente, não se trata de dizer isso: trata-se de mostrá-lo. Não se trata, pois, de expor uma doutrina: trata-se de demonstrar uma realidade; e não se trata também de a ler em Platão, mas de a acompanhar na própria realidade, de acordo com a ordem das razões platónica.

Mas, mais do que a relevância do princípio, é também a própria relevância do texto que esta conclusão permite destacar: pois é nele que com mais evidência encontramos a lição deste princípio, não simplesmente actuando, mas de algum modo gerando-se a si própria na sua própria apresentação.

Eis pois chegado o momento de o submetermos a uma última e definitiva revisão.

13 Não o são e, na realidade, não o podem ser: sob risco de, em caso contrário, também para essa nova contradição ser necessário requerer indefinidamente novos aspectos não-contraditórios que a possibilitem. É justamente o que determina o «argumento do terceiro homem» nas suas duas versões expositivas (veja-se *supra*, n. 2).

Na derradeira circunstância em que o lemos, havíamos deparado com um paradoxo. Como, com efeito — perguntámos então —, compreender a questão «o que é» num mundo onde nada é mas sempre devém? Como, por outras palavras, compreender a pergunta «o que é o grande» num mundo que nunca nos dá o «grande» nem o «pequeno», mas apenas coisas incindivelmente «grandes-e-pequenas»?

O princípio analisado permite-nos agora uma resposta. É que o próprio «grande-e-pequeno» só é possível como co-presença de dois aspectos, o grande e o pequeno, que não são já devir; o próprio «grande-e-pequeno», dito de outra forma, não é senão a presença desses aspectos.

Ora, a esta luz, nada do que é dado sensivelmente é pura contradição e puro devir (noções em si mesmas contraditórias), senão que só é contradição e devir de um ponto de vista imediato, a saber, na imediatez do sensível, que é ao mesmo tempo imediatez da própria co-presença; do ponto de vista mediato dessa co-presença, todavia, e portanto do ponto de vista do que nela é apresentado, o que é sensivelmente dado não é já contradição nem devir.

Por aqui se compreende, pois, a possibilidade e legitimidade da questão «o que é»: enquanto ela aponta, por detrás ou para além do sensível como pura imediatez, a mediação que intrinsecamente o constitui e que não é justamente senão *o que ele é*. Mas por aqui se compreende também a centralidade da mesma questão, enquanto a sua emergência é sempre, precisamente por isso, uma concomitante emergência do inteligível a partir do próprio sensível.

Ora, é neste ponto justamente que o texto se afigura particularmente decisivo.

Pois ele não nos permite apenas conceber aquela emergência: ele faz-nos acompanhar uma tal emergência.

Qual, com efeito, a situação que o texto descreve?

É a situação, aparentemente paradoxal, segundo a qual a própria evidência de que nada é, mas tudo devém, de que nada é grande ou pequeno, mas tudo grande-e-pequeno, força à posição do que é, do que é o grande ou do que é o pequeno, por mediação da questão «o que é».

Ora, que o paradoxo haja já sido dissolvido pela consideração de que o «grande-e-pequeno» não é senão «o que é grande e é pequeno» e que, portanto, a contradição não é senão presença imediata de não-contraditórios, não resolve um outro paradoxo mais insidioso que aqui novamente se perfila: pois como, em todo o caso, pode a questão «o que é» facticamente emergir se o que lhe é mostrado é sempre e apenas o que devém e nunca o que é?

A resposta é evidente: apenas se o que é efectivamente mostrado é também o que é e não só o que devém, ou, de outro modo, se, a par da aparição imediata do devir, mediatamente o ser aparece também.

Ora isso é justamente o que os dados actuais nos permitem inferir.

Pois afirmar que o «grande-e-pequeno» é presença do grande e do pequeno, como aspectos não-contraditórios que o possibilitam, implica igualmente declarar que, quando vemos algo «grande-e-pequeno», não vemos apenas o «grande-e-pequeno»: vemo-lo *como* grande e *como* pequeno e, portanto, *para simplesmente o ver assim*, vemos também o próprio grande e o próprio pequeno. Nesta medida, sempre que vemos algo «grande-e-pequeno», não vemos apenas que é «grande-e-pequeno»: vemos que *é* grande e que *é* pequeno, o que só é possível por uma certa visão do próprio grande e do próprio pequeno.

Nesta perspectiva, toda a visão do sensível — que é como quem diz, toda a visão sensível — envolve uma visão do inteligível, ou, se se quiser, uma visão inteligível. Noutra linguagem, pois, toda a visão (do) imediato envolve necessariamente uma visão (do) mediato; e, na verdade, para ver algo como imediatamente «grande-e-pequeno» é necessário ver mediatamente o grande e o pequeno e, mais do que isso, é necessário vê-lo *por mediação* de uma visão do grande e do pequeno.

Todavia, como o que esta visão mediadora precisamente medeia é uma visão *imediata*, no acto mesmo dessa visão e, portanto, na sua *imediatez*, a mediação que ela envolve não pode ser pensada senão como uma mediação que já foi sempre efectuada. Se, com efeito, o ver do «grande-e-pequeno» é um ver *imediato*, a visão mediata do «grande» e do «pequeno» que ela supõe é, no momento dessa imediatez e para essa imediatez, necessariamente uma visão que já foi.

Ora, o que isto em geral significa é que é necessário ter já sempre visto o «grande» e o «pequeno»; o que isto significa, dito de outro modo, é que *é necessário ter já sempre visto o inteligível*.

E este, na realidade, o significado profundo do inteligível como mediação. Pois, se para ver algo imediatamente é necessária a mediação do inteligível, uma tal visão, porque precisamente imediata, tem de envolver essa mediação como algo que, *nesse momento*, já se deu; e, portanto, a única forma de validar uma tal visão como uma visão imediata é encarar aquela mediação inteligível como algo que aconteceu já sempre, tal como a única forma de significar com genuinidade essa paradoxal mediação inteligível que está suposta em todo o ver imediato é precisamente dizendo que, perante cada visão sensível, o inteligível foi já sempre visto.

Ora, isto coloca-nos, evidentemente, diante de outra questão fundamental que aqui se entrecruza: e esta outra questão não é senão a que no início havíamos anunciado como uma segunda perspectiva convergente para a tematização do argumento ontológico em Platão, aquela que prometia a «fundamentação subjectiva» da ideia em Platão.

Tal questão é, obviamente, a *reminiscência*.

Mas a reminiscência não é aqui aquela lembrança de uma visão eidética em mítica estância ante-natal: é tão-simplesmente a constitutiva antecipação que a visão inteligível tem sempre sobre a visão sensível, para que ela seja simplesmente possível, a constitutiva e paradoxal anterioridade da mediação no seio mesmo da imediatez.

Tal constitutiva antecipação e anterioridade é, todavia, também tudo o que a reminiscência tem de ser no pensamento platônico: e tudo aliás o que ela é, ainda quando o vocabulário da recordação surge enfatizado para servir outros contextos expositivos ou argumentativos.

Exemplar sob este aspecto é o *Fédon* — e não por acaso no mesmo enquadramento em que a distinção entre o sensível e o inteligível surge enunciada¹⁴. Pois aí a reminiscência comparece justamente como o processo pelo qual o sensível evoca algo que, sendo-lhe radicalmente irreduzível, tem por isso mesmo de ser presumido como sempre anterior, de tal modo que é o momento mesmo da evocação, em que a reminiscência propriamente consiste, que constitui a anterioridade do evocado como sua intrínseca dimensão. A visão dos «iguais» faz lembrar o «próprio Igual»; e, portanto, ao ver *agora* os iguais, vemos também o Igual como algo que já foi anteriormente visto. O recordar da reminiscência não é aqui, pois, o de um lembrar, de um ter lembrado ou de um estar lembrando: é o de um *fazer lembrar* e o de um fazer lembrar algo que, por isso mesmo, *nesse* momento se dá como já tendo sido visto.

Mas, precisamente por isso, a reminiscência não é senão o momento singular de coincidência entre a visão sensível e a visão inteligível, a visão imediata e a visão mediata, momento que obviamente se reitera sempre que algo é sensivelmente visto, enquanto aquela evocação do inteligível no ver sensível em que consiste se constitui na paradoxal simultaneidade entre ver algo agora e nisso rever algo que já foi visto. Vemos agora sensivelmente, revendo o inteligível: tal o significado da mediação inteligível.

Ora, é esta concomitância da visão sensível e da visão inteligível, é esta coincidência do ver e do ter já visto, é pois esta constitutiva e paradoxal mediação da visão imediata, que fundamenta a possibilidade da

14 Cf. 73b-77a.

questão «o que é». E o surgimento mesmo de uma tal questão perante a imediatez de uma visão que só dá pura contradição e devenida mostra que ela se encontra em antecipada correspondência com aquela visão mediata, constituindo, por esse seu surgir, o próprio momento mediador por excelência, ou, de outro modo, o próprio assumir por excelência da reminiscência¹⁵.

§ 3: Platão, Parménides e Santo Anselmo: a imortalidade do problema

Perante o percurso que acabámos de fazer, eis-nos, ao que parece, finalmente em condições de colocar directamente a questão pelo significado do argumento ontológico em Platão.

Para o fazer, é contudo necessário começar por considerar o raciocínio que o texto analisado tipifica.

É que, na verdade, a sua centralidade — dissemo-lo por diversas vezes — não reside apenas em permitir-nos ver o inteligível como mediação constitutiva do sensível: reside principalmente em fazer-nos acompanhar essa mediação no seu acto mesmo de emergir e portanto enquanto o inteligível aí necessariamente emerge a partir do sensível e como seu horizonte. Ora é justamente uma tal emergência que, nessa mesma necessidade, constitui verdadeiramente *o argumento ontológico em Platão*.

Retomemo-lo, pois, por uma última vez.

Vemos algo «grande-e-pequeno»: tal a situação que imediatamente se perfila. Todavia, essa mesma situação mostra-se também imediatamente como carecendo de clarificação, a saber, «obrigando a ver o grande e o pequeno, não confundidos, mas separados».

Tal significa, que, no próprio ver do «grande-e-pequeno», vemos também que ele não pode ser *só*, ou, de outro modo, que o «grande-e-pequeno» só pode ser se, antes de mais, o próprio grande e o próprio

15 A par deste sentido primário e propriamente ontológico da reminiscência, ela tem também, obviamente, um outro uso no pensamento platónico, qual é aquele em que ela figura como o próprio processo do conhecimento, tal como ele surge sugerido e tipificado no *Ménon* e depois na *República*. Mas é ainda por referência ao primeiro sentido que este outro uso se pode compreender: pois trata-se agora de recuperar a própria mediação como tal e não já justamente apenas como mediação do sensível, projecto que precisamente consubstancia o processo do conhecimento para Platão. E, nesta medida, se a metáfora da recordação mantém aqui a sua pertinência é porque ao longo desse processo se trata sempre de atingir o que reiteradamente permanece mediato e portanto reiteradamente se perfila como sempre *anterior*, até que uma mesma visão o recupere na imediatez de uma presença.

pequeno forem também. E por isso perguntamos «o que é o grande?» e «o que é o pequeno?», aí justamente perguntando pelo que torna possível o «grande-e-pequeno», quer dizer, pelo que o «grande-e-pequeno» é, enquanto precisamente é «grande e pequeno» e, portanto, enquanto precisamente já não é contraditório.

Nesta medida, enquanto o princípio da não-contradição estabelecia a necessidade do inteligível a partir da simples evidência do sensível, o presente texto não se limita a reiterar essa necessidade: mostra-a processualmente e como «necessitação» a partir de uma tal evidência.

Ora, é este processo que nos esclarece o significado daquela conversão ao ser que, desde o início, nele encontrámos constitutivamente envolvida.

É que, se para ver o «grande-e-pequeno», basta ver que é grande e que é pequeno, ao ver o «grande-e-pequeno», não vemos apenas uma coisa e outra: vemos necessariamente esse grande como grande e esse pequeno como pequeno e, portanto, vemos que esse grande e esse pequeno já não são «grande-e-pequeno», mas cada um tão-só «grande» e «pequeno». Ora esse ser só «grande» ou «pequeno» é que é propriamente *ser*.

Do «grande-e-pequeno» dir-se-á, com efeito, que «nunca é, mas sempre devém»: mas dir-se-á justamente tal porque ele nunca é «grande» ou «pequeno», mas tão-só um continuado estar a ser «grande-e-pequeno» que só pode ser interpretado como o simultâneo estar de um «grande» e de um «pequeno», que, precisamente por isso, são aí mesmo os únicos que propriamente são.

Todavia, isto permite do mesmo passo circunscrever o que significa ser para Platão: a saber, como algo que não é nunca da ordem da coisa «grande-e-pequena», mas tão-só da ordem dos aspectos que ela é (o «grande» e o «pequeno»), como algo que não é nunca da ordem das coisas que são, mas da ordem daquilo que cada uma delas é. E, nesta medida, a conversão ao ser não é também nunca a conversão de uma coisa ao ser que ela é enquanto tal coisa, senão que sempre a conversão da coisa que é *àquilo* que ela é e, em geral, das coisas que são *àquilo* que cada uma é.

Ora isso é que é justamente a *ideia* para Platão. Não apenas enquanto a ideia é constantemente no texto platónico «aquilo que cada coisa é» (ὁ ἔστιν ἕκαστον), interpretada precisamente como o aspecto que em cada coisa se dá como o seu ser¹⁶: mas enquanto essa é mesmo a mais

16 Cf., em particular, *Phd.* 65de, mas também *R.* X, 597a, e ainda *Phd.* 75cd, 92d, e *R.* VII, 531c-532b, 533ab.

radical determinação da ideia no interior do pensamento platônico¹⁷. A ideia não é senão, com efeito, aquele aspecto (εἶδος) segundo o qual cada coisa é de um modo sensivelmente contraditório e onde se plasma, em cada caso, aquilo que ela precisamente é.

Neste sentido, todavia, a descoberta do ser como uma necessidade constitutiva daquilo mesmo que devém é também uma descoberta da ideia: e, portanto, não só essa necessidade é também uma necessidade da ideia, quanto a necessidade que assiste a uma tal descoberta é ainda, antes de mais, uma necessidade que assiste também à própria postulação da ideia. A demonstração do inteligível que neste processo se desenha é assim, numa palavra, uma *demonstração da ideia*.

Mas sob que padrão se desenrola essa demonstração?

Tal justamente a interrogação que a permite apreender como um *argumento ontológico*.

Vejamos em que termos.

A estrutura do raciocínio pode ser assim retida: nada pode ser simultaneamente A e não-A, a menos que o próprio A e o próprio não-A *sejam*. Todavia, o A e o não-A não são senão o próprio ser do que é «simultaneamente A e não-A». E, nesta medida, nenhuma coisa pode ser, a menos que o próprio ser seja: nenhuma coisa pode ser, dito de outro modo, a menos que a própria ideia seja.

Todavia, a esta luz o sentido do raciocínio pode ser agora mais liminarmente transcrito: se alguma coisa é, o próprio ser é; se algo é, a ideia é. Ou então, em feição propriamente demonstrativa: *como* alguma coisa é, a ideia é.

Trata-se, pois, de uma *prova*: mas essa prova não é patentemente senão a *descrição de uma evidência*.

Com efeito, o sentido desta demonstração é a de que, dada a evidência do sensível, a sua mesma impossibilidade constitutiva exige a postulação da ideia, a qual decorre assim com a mesma evidência que assiste ao sensível e com tanta necessidade quanta a impossibilidade que afecta este.

Dizê-lo é, contudo, ficar ainda aquém da lógica interna do pensamento platônico.

É que, na verdade, a ideia não é apenas demonstrada a partir do sensível e a partir da sua radical carência ontológica: a ideia é mostrada no próprio sensível e como justamente limite dessa sua carência ontológica. E, nesta medida, a lógica que percorre a demonstração da ideia, nos ter-

17 Cf. especialmente R. VI, 507b: «E o próprio belo e o próprio bem, e da mesma forma em relação a todas as coisas que há pouco estabelecíamos como múltiplas, estabelecemo-las agora como sendo unas, *segundo a ideia única de cada uma delas, à qual chamamos o que cada coisa é* (ὁ ἑστίν ἕκαστον προσαγορεύμεν)».

mos em que a vimos exposta, longe de se dar exclusiva ou primariamente aí, é patenteada desde logo na própria realidade, a saber, na realidade do sensível, enquanto ele só é possível enquanto presença da ideia.

Não é, portanto, apenas ou prioritariamente como demonstração que decorre a evidência de que «se algo é, a ideia é»; é a própria realidade que faz decorrer a ideia (a «mediação») como condição de algo ser. E não é apenas na demonstração que se vê a ideia decorrer do facto de algo ser; é na própria realidade que se vê necessariamente a ideia decorrer como o ser desse algo e, mais do que isso, que se vê a ideia decorrer *desse algo* como o seu ser.

Neste sentido, a demonstração evidencial da ideia nada mais é do que a versão discursiva da evidência com que a ideia constitutivamente se mostra. Ela é, por outras palavras, aquela evidenciação que pode ser sempre discursivamente recapitulada perante a própria evidência do sensível: embora prefigurada por uma outra evidenciação mais radical, qual é o constitutivo evidenciar-se da ideia a partir e como fundo do sensível.

Ora, o que é fundamental notar aqui é que, *para Platão*, nem uma nem outra são propriamente uma prova: a primeira é antes a estrutura axial e permanente do pensamento platónico; a segunda é a própria situação constitutiva do real para Platão.

Que situação é essa?

É, uma vez mais, a de uma íntima fractura entre sensível e inteligível, fractura que se patenteia neste facto de o sensível nunca ser o inteligível, mas nunca ser também sem o inteligível, quer dizer, de o sensível nunca ser imediatamente o inteligível, mas só poder ser por sua mediação.

Ora, precisamente por isso, uma tal fractura é também antes de mais uma aporia. Porque, em boa verdade, não basta dizer que o sensível nunca é o inteligível nem nunca é sem o inteligível: é necessário acrescentar que, se o sensível nunca é o inteligível, também nunca é *senão* o inteligível; pois, na realidade, se o sensível nunca é imediatamente o inteligível, o que ele é, como mediação dessa imediatez, não é *senão* esse mesmo inteligível.

Tal, pois, a aporia constitutiva do real em Platão: as coisas nunca são o ser que têm; e, portanto, nenhuma coisa é o seu ser. E tal justamente a aporia que Platão recupera doutrinariamente sob o nome de *participação*¹⁸.

Todavia esta aporia é-o apenas de um ponto de vista estático e abstracto: já que, encarada no seu real dinamismo concreto, a coisa está sempre a ser o seu ser e, portanto, está sempre a ser a ideia.

18 Cf. *Phd.* 99d-102a, *R.* V, 476cd, e também *Smp.* 211b.

Ora este dinamismo concreto de conversão, esta dedução real do fundamento em que a coisa propriamente consiste, é que é, em Platão, o argumento ontológico.

Nesta medida, o argumento ontológico é deveras uma evidenciação da ideia: mas é-o enquanto evidenciação real, em que a coisa faz continuamente aparecer a ideia ao estar simplesmente *a sê-la*. E é neste sentido preciso que se pode dizer que ele representa o processo em que o real deduz constitutivamente o seu fundamento: a saber, enquanto o próprio real não é senão esse processo de continuamente deduzir o fundamento.

Mas porquê, justamente, o *argumento ontológico*?

Não certamente porque se trate aqui de uma dedução de existência, como é sem dúvida o caso do argumento de Santo Anselmo. Não certamente porque haja aqui qualquer homologia com o que neste se procura demonstrar. Mas porque o *ritmo demonstrativo* do argumento ontológico de Santo Anselmo recapitula, perante um objecto e com uma finalidade e um enquadramento filosófico inteiramente diversos, o ritmo próprio daquela evidenciação.

É que, na verdade, também em Santo Anselmo se trata de dizer que «se algo é, o ser é». Só que nele não se trata de declarar que «se algo é X, o próprio X é», que «se algo é grande, o próprio grande é» ou que «se algo é uno, o próprio um é»: trata-se, rigorosamente ao contrário, de afirmar que «se X é algo, esse algo é necessariamente», entendendo aqui Deus pelo X, à luz da noção que o concretiza como «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar»¹⁹. E é porque se dá esta inversão, *i.e.*, é porque a realidade em causa se tornou aqui sujeito, que forçosamente também o ser necessário se torna aqui *existência*.

Eis o que precisamente podemos apreender na declaração onde liminarmente se resume a demonstração que o argumento ontológico efectua:

«se ao menos se pode pensar que é, é necessário que seja»²⁰.

Quer dizer: se ao menos se pode pensar que «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar» é algo, é necessário que esse algo seja; se

19 «Aliquid quo nihil maius cogitari possit» (*Proslogion*. II, 101, 5 e *passim*: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia: ed. F.S. Schmitt, I, Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1968), entre outras formulações possíveis. Para uma interpretação directa e completa do argumento ontológico de Santo Anselmo, veja-se o nosso texto «O conflito das racionalidades. A propósito da crítica kantiana do argumento ontológico», a sair proximamente nas Actas do *Colóquio Religião, História e Razão da 'Aufklärung' ao Romantismo*.

20 Tal justamente a declaração com que Santo Anselmo a recupera na resposta a Gaunilo: «si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.» Cf. *op. cit.*, *Responsio Editoris*, I, 131, 1-2.

simplesmente se pode pensar «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar», «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar» tem necessariamente de ser.

Ora, *independentemente deste «ser necessário» ser aqui existência*, a estrutura do raciocínio é ainda absolutamente a estrutura platônica: pois que também para Platão afirmar que «se algo é, o ser é» significa afirmar que «se ao menos se pode pensar que é, é necessário que seja».

É que, na verdade, para Platão o ser não é senão a necessidade do algo que é, ou, de outro modo, não é senão o algo encarado do ponto de vista da sua necessidade mesma. E, portanto, o ser grande *deste* grande não é também senão o «grande» considerado como necessidade, necessidade que justamente *este* grande enquanto tal atesta. Pelo que também aqui afinal se poderia dizer, usando a regra, que, «se ao menos se pode pensar que é grande, é necessário que o grande seja».

Nesta medida, para lá de todas as suas diferenças, em ambos os casos o mecanismo demonstrativo que se segue é o mesmo: e é-o porque em ambos os casos ele surge presidido por um comum entendimento do ser como *necessidade*.

Este, pois, o verdadeiro sentido do argumento: se ao menos se pode pensar que é, é necessário que seja; o que *verdadeiramente* significa: se ao menos se pode pensar que algo é, *o seu ser é necessariamente*.

É certo que, para Santo Anselmo, este argumento é apenas válido para «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar». Mas justamente para Platão o ser é já sempre «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar»: e por isso mesmo ele é válido para o ser de tudo aquilo que é.

Ele é-o, pois — precisamente enquanto necessidade —, nos mesmos termos em que se diz na epígrafe de Melisso que «nada é mais poderoso do que o que verdadeiramente é». O ser é o mais poderoso justamente no sentido em que não pode deixar de ser, no sentido em *que não pode senão ser*: numa palavra, no sentido em que é necessidade.

Ora é justamente aqui que se patenteia o legado parmenídeo que está presente no argumento ontológico, tanto em Platão como em Santo Anselmo: desde logo, no entendimento do ser como necessidade; mas, mais do que isso, na própria dedução dessa necessidade a partir do simples dar-se do que quer que seja e, portanto, como aquela mesma evidenciação que, de dois modos diferentes, encontramos em Platão e em Santo Anselmo.

Com efeito, que em Parménides o ser é pura necessidade é o que não parece admitir contestação: vemo-lo assim caracterizado desde o próprio enunciado da via da Verdade, onde figura como «o que é e não pode não

ser»²¹, caracterização que preside a todo o *Poema* e se desenvolve mais longamente no fr. 8. Mas, justamente, o *Poema* de Parménides não é apenas essa caracterização: é, antes de mais, a dedução do que deve ser assim caracterizado.

Pois que a grande mensagem do *Poema* não é tanto a de uma exclusão da aparência e do devir, como esfera do que constitutivamente é e não é. E para isso mesmo nos alerta desde logo a deusa parmenídea, quando diz:

«É preciso que aprendas todas as coisas, / quer o cerne inabalável da verdade digna de persuasão, / quer o de que aos mortais parece, mas não persuade com verdade. / Mas de todo o modo aprenderás também isto: como as aparências / têm, como convém, necessariamente de ser, tudo passando através de tudo.»²²

Trata-se, pois, de aprender não só o que verdadeiramente é, nem só o que aos mortais parece, mas *que* e *como* é que (ὥς) o próprio aparecer tem «necessariamente de ser», enquanto ele patentemente se manifesta «tudo passando através de tudo».

E, portanto, quando mais à frente e já bem dentro da via da Verdade se vem a excluir aquela outra via que os mortais forjaram e na qual «o ser e o não-ser parecem o mesmo e o não-mesmo»²³, não se trata de a recusar como uma realidade ou sequer como uma possibilidade: trata-se de recusar a *sua verdade*, ou, talvez melhor, de a recusar à luz de uma exclusiva perspectiva de verdade.

Nesta medida, quando se recusa a via do «ser e não-ser» não é porque ela seja impossível: como é por exemplo impossível a «via» do não-ser. Muito pelo contrário, com efeito, tudo atesta a sua possibilidade e, mais do que isso, a sua *realidade*: enquanto o real não é senão a sua possibilidade mesma.

Se se recusa a via do «ser e não-ser», é porque, para simplesmente «ser e não-ser» e enquanto simplesmente «é e não-é», o próprio ser que está aí a ser *é* e é um modo que já não «é e não-é». Ora, é justamente *este* ser que não deve ser já confundido com o não-ser: porque é também ele que não pode ser já visto como «ser e não-ser». Mas, porque é *este* ser que não deve ser confundido com o não-ser, é também a *este* nível, que é o nível da verdade, que o ser e o não-ser não podem ser encarados como o «mesmo e o não-mesmo»: razão pela qual a via do «ser e não-ser» tem

21 Cf. fr. 2, v. 3. Seguimos a edição de texto de D. Gallop, *Parmenides of Elea: fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

22 Fr. 1, vv. 28-32.

23 Fr. 6, vv. 8-9.

de ser excluída de uma tal perspectiva de verdade e o «ser e não-ser» excluído como um *verdadeiro* sentido do ser.

Ora, acerca do ser assim entendido é que é lícito dizer que «é necessário que absolutamente seja ou não seja»²⁴; acerca dele é que se coloca a decisão: «é ou não é»²⁵; dele é que se pode dizer que, «se surgiu, não é, nem se alguma vez está ponto de vir a ser»²⁶; dele, numa palavra, é que fala a via da Verdade.

Esta, pois, a dedução constitutiva do *Poema* de Parménides. Mas essa também a que na realidade estava já desde o início implicada no próprio programa que atrás registámos: aprender não só a verdade, não só «o que aos mortais parece», mas «como as aparências têm necessariamente de ser».

Pois dizer que «as aparências têm necessariamente de ser» não é senão dizer que o ser das aparências *necessariamente é*; dizer que «as aparências têm necessariamente de ser» não é senão dizer que o ser do que «é e não é» *já não pode não ser*.

E esse justamente o projecto do *Poema* de Parménides: mostrar não só o ser e não só o aparecer, mas como o *aparecer necessariamente é*, i.e., como o ser converte o aparecer em necessidade.

Uma vez mais, pois, é aqui o ritmo do argumento ontológico que encontramos: só que aqui encontramos-lo justamente pela primeira vez.

ABSTRACT

The first part of this article attempted to refute the interpretation of *Phd.* 102a-107a as being the canonic place of the ontological argument in Platonic thought. The second part of this article will attempt to outline three objectives: (1) to show that the ontological argument intervenes in Plato's thought not as a strict demonstration but as a central and permanent structure whereby the idea is necessarily deduced from the sensible; (2) to show that this structure is also present in Saint Anselm's ontological argument as its philosophical meaning; (3) to elucidate how Parmenides' ontology is the paradigm which inspired both Plato and Saint Anselm.

24 Fr. 8, v. 11.

25 *Ibid.*, vv. 15-16.

26 *Ibid.*, v. 20.

O TEMA DA EXISTÊNCIA NA NOVA DILUCIDATIO DE KANT

Pedro Viegas

A investigação sobre o tema da Existência — ou formulando sob rigor metafísico, o tema do ser — no *corpus* kantiano, poder-se-á constituir, em síntese, sob três vertentes de análise, todas elas historicamente bem determinadas adentro desse *corpus*. Vertentes de análise interpretativa denunciando, no seu desenvolvimento, a centralidade do tema para a génese problemática do pensar crítico.

O primeiro desses caminhos é aberto a partir da análise apresentada em dois textos fundamentais: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* de 1755,¹ e *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* de 1763.²

O segundo caminho é exposto já na *Kritik der reinen Vernunft*³ e o terceiro, finalmente, na *Kritik der Urteilkraft*⁴

No período pré-crítico o texto que, de modo explícito, tematiza a questão em debate é, justamente, o *Beweisgrund*. Aí se refere e desenvolve a tese de que a existência não é de modo algum um predicado real. Tese estabelecida a partir de três pontos fulcrais nas suas propostas distinções internas:

1 A partir de agora designado por *Nova Dilucidatio*.

2 A partir de agora designado por *Beweisgrund*.

3 A partir de agora designado por *K.r.V.*

4 A partir de agora designado por *KU*.

1. A posição do ser como Existência perante a sua expressão enunciativa lógico-gramatical, enquanto cópula de um juízo.

2. A distinção entre *was* e *wie*, que 'anuncia' a diferenciação onto-metodológica entre *o que* é colocado (em existência) e o modo *como* algo é colocado.

3. A distinção entre fundamento lógico e fundamento real.

Estes três pontos permitirão, por sua vez, firmar quatro momentos estruturantes da análise crítica da temática em debate:

1. A impossibilidade de uma dedução analítica da Existência.

2. A distinção entre oposição lógica e oposição real, que possibilita a própria distinção entre a congruência lógica e a subsistência real dos termos utilizados.

3. A prevalência do princípio da identidade sobre o princípio da contradição.

4. A afirmação problemática de uma dupla legalidade: a do necessário e a do contingente (problematicidade inerente à própria determinação caracterizante da necessidade e da contingência).

Na *K.r.V.* poderemos trilhar o caminho da interpretação em dois momentos fundamentais. O primeiro, que se constitui sob o ponto de vista da analítica do entendimento puro, no qual se perspectiva a ontologia kantiana, situa a questão do ser a partir do modo como algo é colocado no horizonte constituinte das categorias da modalidade: possibilidade, efectividade e necessidade. Horizonte este sistematizado sob princípios do entendimento puro — os postulados do pensamento empírico em geral — através dos quais se estabelece a redução epistemológica, do ser à objectividade dos objectos, estruturada sob uma teoria crítico-transcendental da experiência. Com efeito, é esta estrutura crítica que permite que o ser se modalize numa tripla exposição: ser-possível, ser-efectivo, ser-necessário, que o acordo, respectivamente, com as condições formais, condições materiais e condições gerais (formais e materiais) da experiência, lhe prescreve.

O segundo momento constitui-se sob o ponto de vista da dialéctica:

Em primeiro lugar, no quarto paralogismo, onde se procede ao debate entre o "Eu penso" e o "Eu existo" ou, dito de outro modo, onde se estabelece a passagem sofisticado-problemática da apercepção pura à percepção do determinável em mim. Situação dialéctica que, perante a necessidade própria à solução crítica da tematização do Eu sob um duplo ponto de vista (enquanto fenómeno e enquanto coisa-em-si), nos irá conduzir à inflexão da investigação para o sentido prático do ser como sujeito de

acção, estabelecendo sob a forma do conceito de Personalidade a posição do existente humano. Na verdade, a emergência crítica do ponto de vista prático surge a partir da dialéctica própria à razão teórica e é, precisamente, na confluência do quarto paralogismo com a terceira antinomia (expondo antiteticamente o ponto de vista de uma causalidade livre própria de uma razão autónoma) que a problematização radical do Homem enquanto inteligência personificada, posição absoluta de si sob o ponto de vista inteligível, se gera.

Em segundo lugar, no momento dialéctico designado por ideal da razão pura, onde se tematiza a passagem sofisticado-problemática do fundamento formal do *omnitudo realitatis* para a sua hipostasiação num ser personificando a ideia de Deus.

Por último, o terceiro dos caminhos, aquele que se constitui em torno da *KU*, em particular na sua segunda parte — Crítica da faculdade de julgar teleológica — e também em dois momentos particulares. No parágrafo 76, onde a questão do ser como posição se recoloca, na senda do exposto no *Beweisgrund*, partindo-se, agora, da explícita distinção entre o possível como posição (*Position*) e o efectivo como colocação (*Setzung*) da coisa em si mesma fora do conceito; e no parágrafo 86 e seguintes, intensificando a problematicidade dos ritmos operativos próprios ao entendimento e à razão, pela força de uma nova figura — a de uma razão interrogante, — *fragenden Vernunft* — pela qual se forja a apreciação teleológica da colocação (*Setzung*) do Homem, do Mundo e de Deus, apreciação estruturada sob o ponto de vista de uma Teologia ética constituindo, no fundo, a ontologia própria de uma Antropologia teleológica. Só deste modo a Existência do ser humanizado adquire a dignidade de um valor supremo, orientando criticamente o pensar para um uso significativo na acção sob o princípio da moralidade.

Este estudo situa-se no primeiro dos caminhos e, neste, o texto da *Nova Dilucidatio* constitui o ponto focal de análise. Com efeito, esboça-se neste texto uma metodologia para a exposição do tema, denunciando um traço interpretativo que se manterá como característica do pensar kantiano sem, obviamente, deixar de se ter em conta a sua mutação evolutiva e, sobretudo, porque a investigação proposta por Kant está a ser constituída, ainda, no seio de uma ontologia racionalista (se bem que o pensamento do autor já esteja a ser influenciado por textos de Newton, James Bradley, Huyghens, Muschenbrock, Mariotte, Euler, etc.). Pretender-se-á, pois, sublinhar com a interpretação deste texto a gestação do pensar crítico, sob o ponto de vista metodológico, o qual renova o horizonte da compreensão temática dos meios conceptuais então disponíveis.

A reflexão exercer-se-á em três momentos:

O primeiro sobre a natureza e funcionalidade da noção de substância. O segundo acerca da natureza da razão determinante (ou suficiente), abrindo para o directo questionamento do par conceptual *possibilidade e existência*. E, finalmente, o terceiro e conclusivo, reestruturando logicamente os momentos anteriores sob a problematização em torno da *identidade e negação*.

A *Nova Dilucidatio* apresenta-se como uma reflexão sobre os «*prima principia cognitionis metaphysicae*».

Uma primeira questão se nos impõe desde logo: qual o sentido dessa expressão que, pelo menos na aparência, vem repôr projectos idênticos da história da filosofia (como o "*de principiis cognitionis humanae*" de Descartes).

De facto, ainda que encontremos, na letra, semelhança de propósitos e mesmo considerando que esta reflexão se exercita no horizonte da ontologia dita racionalista, é outro o espírito que lhe preside. Pressente-se, para mais tendo em mente as obras de maturidade kantiana, que os mesmos problemas (noção de substância, princípio de razão suficiente, princípio de contradição) são tratados sob a emergência de um novo ponto de vista, sob um renovado sentido metodológico, perspectivado à luz de uma análise crítica dessas noções e princípios que constituíam, por si, pontos-chave na estruturação do pensamento metafísico com o qual Kant dialoga.

Nessa medida o autor não se limita, tal como na fábula de Ésope,⁵ a repisar o terreno reflexivo que o envolve, antes descobre, tensionando conceitos e argumentos ao limite, a impossibilidade de, utilizando os processos e os quadros mentais vigentes, recuperar a fertilidade desse mesmo terreno.

Não se trata de uma ruptura total no modo de abordar os problemas, mas de enfrentar os limites aporéticos da tradição filosófica resultando, fundamentalmente, da inépcia de estruturas conceptuais desajustadas em função do desenvolvimento científico da época, logo, incapazes de constituírem uma base segura para um questionamento filosófico pertinente.

O projecto de Kant é pois afirmadamente ambicioso e, por isso, sujeito, por um lado, à interpretação dos que o pretendem reduzir ao quadro mental instituído e, por outro, àquela que o renega por 'excesso de ousadia'. Aliás, e em abono da verdade, o próprio texto que nos é proposto oscila suficientemente entre o 'antigo' e a claridade do 'novo' para permitir tais exegeses.

5 Cf. *Nova Dilucidatio*, Sectio I, Prop. II, Scholion.

Assim, recuperando a pergunta de qual o sentido da expressão que intitula o texto, *principiorum primorum cognitionis metaphysicae*, aperceber-nos-emos, progressivamente, que tais primeiros princípios referindo-se ao conhecimento se situam, na análise que o autor promove, numa zona de problematicidade aporética, tendo por núcleos de intensificação o pensamento metafísico, a disciplina lógica e a teoria do conhecimento.

Sem dúvida que se trata de abordar os primeiros princípios próprios do modo de conhecer humano, direi mesmo as condições de possibilidade real do acto gnosiológico, perante o domínio da concretude experienciável. Contudo, as questões levantadas pela adequação entre os conceitos e essa concretude são, por agora, também elas, 'excessivas' para o pensamento kantiano e, logo, que se torne por vezes aconselhável o refugio na 'estabilidade' da escola wolffiana. No entanto, como afirmámos logo de início, os conceitos da ontologia racionalista são levados ao limite máximo da sua racionalidade própria, nunca renunciando o autor ao confronto reflexivo com os mesmos. Pretenderemos demonstrá-lo.

Não se estranha, deste modo, que iniciemos o trabalho no ponto mais crítico desse confronto, aquele que põe em causa a doutrina da substância leibniziana, sugerindo, para além do mais, a futura conceptualização transcendental do espaço e do tempo. Por conseguinte, tanto a análise do princípio de razão suficiente (ou determinante na terminologia kantiana) como a que se refere à reflexão kantiana sobre o princípio de contradição, surgem estruturalmente dependentes dos problemas que o primeiro ponto saiba desocultar. Só assim, julgamos, será visível o processo mutacional do pensamento do autor, a riqueza da sua tessitura argumentativa, bem como o método de contínuas distinções conceptuais que o organiza basicamente.

É o próprio Kant, aliás, que nos dá a razão para tal começo ao dizer, no prómio, da fecundidade dos dois últimos princípios — sucessão e coexistência: "... *verum ideo usibus etiam accommodatiora, et, si quicquam aliud, latissime sane potentia*",⁶ asserção reafirmada no *scholion* final, onde os mesmos princípios são considerados meios ideais para libertar o conhecimento metafísico, isto é, a filosofia, de "*otiosae et umbraticae subtilitatis*".⁷

Neste sentido, o percurso temático que vos apresentamos pretende constituir-se como o melhor ângulo de análise para podermos compreender a génese do par conceptual: possibilidade-existência. De facto,

6 *Nova Dilucidatio*, Ratio Instituti, Ak. I, 387.

7 *Nova Dilucidatio*, Scholion finale, Ak. I, 416.

como veremos, sendo a *Nova Dilucidatio* percorrida por um vector problemático essencial, a relação entre o conhecimento e a realidade, considerada sob várias matizes dialécticas: razão de conhecer-razão de ser, certeza-verdade, contingência-necessidade, possibilidade-existência, será, precisamente, a partir desta última, tradução funcionalizada (em termos de operatividade conceptual) da relação entre pensabilidade e realidade que, posteriormente, se abrirá caminho para o questionamento do *Beweisgrund*, no qual a relação possibilidade-existência se nos oferece como a pedra-de-toque de todo o argumento. Afirmando-se aí a primeira apresentação, no *corpus* kantiano, da tese referindo que a Existência, enquanto tal, não pode ser considerada um predicado real.⁸

1º tema — A noção de substância

A reflexão kantiana fala-nos de *substantiae simplices*.⁹ Mas qual a natureza das substâncias aqui consideradas? Serão '*particulae*', ou mónadas inextensas com uma determinada esfera de actividade no espaço?¹⁰

Embora a *Nova Dilucidatio* se situe na mesma ocasião temporal em que esses esboços definitórios foram produzidos, somos levados a crer que mais do que uma definição da sua natureza 'física' é, aqui, importante delimitar o sentido metafísico da sua funcionalidade. Isto é, se temos de definir a natureza destas substâncias, façamo-lo sob as características de permanência, independência e interdependência, que nos permitem demonstrar a relação conectiva dos seus estados: internos e externos. A noção de substância será pois compreendida pela significação atribuível ao conjunto sistemático das suas determinações internas e externas.

Contudo, contrariamente a Leibniz, não reside num princípio interno de actividade a razão de ser determinante da substância, já que a acção é, agora, compreendida como mudança-movimento e, logo, pressupõe uma exterioridade perspectivada em termos meramente fenoménico-mecanicistas. O centro da análise desloca-se, assim, do interior substancial para o exterior fenoménico e o movimento, considerado apenas como um modo secundário e dependente da expressão monádica, assume-se, neste momento, como o ponto de vista a partir do qual se organiza a compreensão da realidade substancial.

8 *Beweisgrund*, Erste Betrachtung, Ak. II, 72.

9 *Nova Dilucidatio*, Sectio III, Prop. XII, *Demonstratio*, Ak.I, 410.

10 Cf. texto de Kant de 1756: *Monadologia physica*.

Este, numa primeira aproximação, o sentido da prop. XII, asserção expositiva do princípio de sucessão. Assim, diz-nos o autor: "*Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt...*"¹¹ e o movimento é, justamente, o fenómeno que explicita uma mudança de relação.¹² Nesta medida, a sucessividade das mudanças, modo próprio de um universo em devir, ou seja, estruturado segundo o movimento, é a causa externa dos estados internos da substância, que o mesmo é dizer, da sucessividade das suas determinações. Portanto, a considerarmos que houve mudança, e que a mesma afectou o estado interno da substância, poderemos afirmar que essa determinação provém não duma lei que lhe é inerente, mas sim *em virtude de uma relação externa fundada no movimento*.

A mudança existe porque as coisas se relacionam entre si numa dada série temporal, expressando a sucessividade dos estados internos e, por conseguinte, a mútua dependência das substâncias caracteriza-se pela interrelação das suas determinações, ou seja, pelas relações exteriores que as percorrem enquanto corpos realmente existentes sujeitos ao movimento.¹³

Perguntamos pois: Qual então a relação de ordem entre os estados internos e externos?

Para Kant, como acabámos de ver, uma substância entendida na sua perspectiva, no conjunto das suas determinações intrínsecas, é alheia a qualquer mudança, mesmo nessas determinações. Logo, a mudança interna dependerá do *nexus externus*, nele se firmando a sua razão determinante e, por sua vez, o conjunto dos estados externos das várias substâncias formam uma estrutura relacional coexistente, constituindo, desse modo, uma série de estados em mudança correlativa numa determinada sucessão temporal.¹⁴

Qual então o seu fundamento?

Se as substâncias finitas em si mesmas consideradas (na sua existência) não têm nenhuma relação entre si,¹⁵ na justa medida da dependência em que estão do *nexus externus* e da consequente caducidade do princípio interno de actividade, teremos de investigar a condição fundante do nexo entre as substâncias (*nexus substantiarum*), permitindo a coexistência das relações e a sua sucessividade temporal. Deste modo, aten-

11 *Nova Dilucidatio*, Sectio III, Prop. XII, Ak. I, 410.

12 *Ibid.*

13 Cf. *Nova Dilucidatio*, Prop. XII, Usus, Ak. I, 411.

14 *Nova Dilucidatio*, Prop. XIII, Ak. I, 412.

15 *Ibid.*

dendo a que toda a relação é uma *determinatio respectiva*¹⁶ e, portanto, ininteligível para a substância finita que, em si, é pura passividade, reduzida que está a modos só determináveis exteriormente, mas observando, por outro lado, a realidade do *nexus externus*, conectando no universo todas as substâncias, somos conduzidos a reconhecer que essa relação dependerá de uma *communione causae*,¹⁷ entendida como um princípio da própria existência, princípio consubstanciado na ideia de Deus.

A figura de Deus é, pois, reivindicada como pressuposto fundamental de todas as conexões e a própria coexistência das substâncias finitas tem o seu *principium* no *schema intellectus divini*.¹⁸ Assim sendo, Deus apresenta-se-nos como a forma constitutiva do *nexus substantiarum*, sua única causa imanente e, como tal, tornando contingente, não só pela realidade dependente das substâncias, mas também pelo carácter de absoluta necessidade da sua origem comum, as relações fenoménicas expressas pelo movimento.

O *schema intellectus divini* é, pois, num universo onde todas as coisas estão unidas por um *mutuo nexu*, a unidade e a estrutura das substâncias finitas. Isto é, a sua existência bem como as suas correlações dadas numa determinada sucessão fenoménica são, por ele e nele, mantidas coexistentemente, enquanto princípio comum da sua origem fundante.

Em síntese, do *principium successionis*, cuja *ratio quod* se estrutura pela compreensão do *nexus externus*, conclui o autor fundamentalmente:

1 — A existência real dos corpos, tal como nos é exposta pelo movimento determinado dos seus nexos externos.

2 — A impossibilidade de uma harmonia pré-ordenada. Pela afirmação do movimento como condição necessária da relação entre as coisas finitas e, consequentemente, pela redutibilidade da substância monádica a pura passividade, privada que foi do princípio interno do seu desenvolvimento.

3 — A corporalização de todos os espíritos finitos, isto é, a presença real e definitiva das coisas como objectos do mundo fenoménico na sua materialidade.

4 — A imutabilidade de Deus, na medida em que a sua determinação radical não depende, em absoluto, de uma qualquer relação de exterioridade.

Por seu lado, do *principium coexistentiae*, cuja *ratio cur* se organiza no *schema intellectus divini*, conclui:

16 *Nova Dilucidatio*, Sectio III, Prop. XIII, Demonstratio, Ak.I, 413.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

1 — O *nexus externus* universal depende de uma causa originária comum a todos os corpos.

1.1 — Logo, se as substâncias finitas estão em comunidade pela origem, poder-se-á afirmar que nela se justifica e valida a sua mútua dependência.

2 — O esquema divino não só projecta a estrutura, como constitui a actividade profunda da substância, fundamentando nessa medida todos os desenvolvimentos da substância na sua exterioridade fenoménica.

2.1 — Sendo um *actus perdurabilis*¹⁹ que mantém a substância e o seu nexu exterior, assumindo-se pois como a origem da existência, poderemos deduzir que o *schema intellectus divini* conserva, não só, a existência, como fundamenta a consistência ontológica da relação causal entre os corpos.

2.1.2 — Logo, tanto a acção como a reacção nele encontram o seu fundamento.

3 — A noção de espaço resultará, precisamente, das acções recíprocas das substâncias, as quais, por sua vez, estarão sempre ligadas a uma determinada reacção: "... *spatii notio implicatis substantiarum actionibus*..."²⁰

3.1 — O espaço é, assim, entendido como zona de acção-reacção entre as substâncias, permitindo as mútuas determinações que estruturam as suas relações exteriores.

3.1.2 — No entanto, como essas relações resultam de um plano comum fundante — *schema intellectus divini* — o espaço será o modo relativo do *nexus externus* se determinar.

O princípio de sucessão e o princípio de coexistência vêm, deste modo, caracterizar a noção de substância pelo determinismo da causalidade eficiente, o qual, por sua vez, se funda no *schema intellectus divini*.

A substância é finita, coexistente no espaço e com determinações sucedendo no tempo. A 'ex-posição' da *res*, com a sua substancialidade e causalidade exterior determinante penetra, assim, no nó górdio da argumentação racionalista. Ou seja, na identificação entre razão lógica e causa, no isomorfismo genético entre o plano lógico e o plano ontológico.

Contudo, a separação entre os dois referidos planos não é ainda totalmente nítida, pois poderemos questionar se o *schema intellectus divini* não será, justamente, a recomposição dessa identidade num plano supra-sensível. Isto é, enquanto o *schema intellectus* estabeleceria a necessi-

19 *Nova Dilucidatio*, Sectio III, Prop. XIII, Demonstratio, Ak. I, 413.

20 *Ibid.*, Usus 5.

dade lógica absoluta das relações entre as substâncias, o *schema voluntatis* harmonizaria as respectivas estruturas, não só no plano da existência, como no plano da actividade própria dos seres criados.

2º Tema — Razão determinante: *existência e possibilidade*

Como vimos, a preocupação reflexiva do autor centra-se em dois pólos principais: a determinação da existência real dos corpos na sua concretude relacional-externa e o seu fundamento ou razão determinante. Para o autor este segundo polo subdivide-se, por sua vez, em duas considerações:

- i) o fundamento como *ratio cognoscendi* das relações entre os corpos;
- ii) o fundamento como razão de ser da existência e da mútua dependência dos mesmos.

Logo na prop. IV Kant nos dilucida sobre o que significa determinar: "*determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi*"²¹ e, na sequência argumentativa da proposição, verificar-se-á que se mantêm ainda indistintas as relações entre o plano lógico e o ontológico o que, no fundo, nos vem demonstrar a própria dificuldade do autor na tentativa para renovar a estrutura conceptual e metodológica da metafísica do seu tempo.

Assim, se bem que reflectindo no âmbito lógico-gramatical das proposições, aquele em que se opera uma ligação entre o sujeito e o predicado,²² há que delimitar, contudo, a razão que faz com que o sujeito seja determinado de um certo modo, daquela pela qual nos questionamos porque é que o sujeito é assim determinado. No primeiro elemento da disjunção investiga-se a *ratio quod (cognoscendi)*, demonstrando posteriormente (*consequenter*) a certeza do nosso conhecimento; no segundo procura-se discernir a '*ratio cur (essendi)*', que nos oferece o *porquê* dessa determinação, isto é, a verdade ou razão causal anterior (*antece-denter*) fundando esse conhecimento.

A verdade, porém, não é tão-só a adequação da *res* com o *intellectus*, mas a exposição do nexu racional interno à relação entre um sujeito e um predicado. Nexu este cuja dimensão ontológica o faz anunciar-se na própria realidade que, de algum modo, se autonomiza, na sua subsis-

21 *Ibid.*, Ak.I, 392.

22 *Nova Dilucidatio*, Sectio II, Prop.V, Ak. I, 394.

tência, das relações lógicas estabelecidas no processo cognoscitivo humano. Daí que, para Kant,²³ nos contentemos com a *ratio consequenter determinans*, quando se trata de encontrar a certeza; no entanto, é bem claro quando nos afirma que esta razão não nos apresenta a verdade, somente a explica - "*ratio consequenter determinans veritatem non efficit, sed explanat*".²⁴

Mas que verdade é esta? Qual a sua relação com o intelecto?

"*Veritatis cognitionem rationis semper intuitus niti...*".²⁵

O *intuitus* propõe-se como a manifesta razão de ser de tudo o que é, ou seja, a possibilidade real de acedermos ao nexu ontológico de todas as substâncias.

Mas qual será então a natureza da *ratio antecedenter* que estrutura a investigação desta verdade? Para Kant, a natureza dessa 'ratio' ou é idêntica ou genética: a primeira resulta da identidade da noção do predicado com a noção do sujeito, ou seja, confirma a possibilidade de juízos tautológicos, os quais, contudo, nada adiantam acerca da razão de ser do conhecimento da coisa. A natureza genética, por seu lado, poderá organizar o mundo das possíveis conceptualizações não contraditórias, mas nada nos pode afirmar sobre o mundo dos existentes, dos corpos em movimento.

Deste modo, começamos a pressentir a aporia que constitui para a reflexão filosófica o tema da existência e, por outro lado, o esforço kantiano para levar ao limite possível o seu questionamento.

Quais são então as razões que determinam a existência? Qual a natureza da sua razão, do seu fundamento?

Para o autor, se todas as coisas existentes implicam uma razão que as determina e se essa *ratio* não pretende, somente, explicar a coisa enquanto objecto do conhecimento, mas 'ex-pôr' a sua verdade, isto é, a sua razão de ser, então aquilo que se apresente como a razão da existência de qualquer coisa é a causa dessa coisa: "*Quicquid enim rationem existentiae alicuius rei in se continet, huius causa est*".²⁶

A noção de causa será, assim, a razão anteriormente determinante de tudo o que existe de modo contingente. No entanto, a existência, na sua posição absolutamente necessária, é determinada pela impossibilidade de se pensar o seu oposto²⁷ e não pela anterioridade de uma causa que, na

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, Scholion.

26 *Nova Dilucidatio*, Sectio II, Prop.VI, Ak. I, 394.

27 *Ibid.*, Corollarium.

circunstância, se confundiria com o respectivo efeito. Logo, sendo afirmável a *ratio cognoscendi* da existência necessária e, conseqüentemente, a impossibilidade da sua negação, contudo, a sua *ratio essendi*, isto é, a afirmação positiva e peremptória da sua verdade, escapa-se-nos.

Torna-se agora clara uma quebra na unidade entre a razão lógica e a razão causal, mais, entre o plano do possível e o plano do existente. De facto, no domínio da mera possibilidade, obrigo-me apenas à coerência lógica do que concebo como possível-real e não como real-existente. A verdade da 'coisa' 'pede-me', no entanto, que ultrapasse as determinações relativas da sua corporeidade, aquelas que a explicam como mero objecto cognoscível.

Por esta consideração, a possibilidade torna-se uma forma sem conteúdo e a existência, na sua posição absoluta, uma incógnita fora do âmbito da razão humana. No limite, o possível será o dado substancial reduzido ao plano do conceito e a existência acabará, forçosamente, por se identificar com os modos fenoménicos do seu devir. Assim sendo, a existência mais não será do que o conjunto das suas múltiplas determinações internas e externas, tendo por expressão lógica um conjunto sistematicamente articulado de predicados.

Poder-se-á pois afirmar, neste texto, a existência como um predicado real?

Kant, por agora, supõe a noção de existência mas não a precisa, ainda, de modo radical. Acima de tudo pretende manter o critério de pensabilidade de tudo o que existe, quer dizer, a *ratio cognoscendi*, dando a certeza do conhecimento. Daí que, mesmo a existência necessária, no fundo, admita como única determinação esse critério, ao afirmar o seu ser pela impossibilidade de realizarmos, mesmo conceptualmente, o seu oposto: o não ser.

A tensão é flagrante. Admitindo a ruptura entre o plano lógico e o plano ontológico, expressão da não-identidade entre a razão lógica e a causa, Kant é levado, pela força do seu próprio argumento, ao confronto directo entre a natureza do possível e a natureza do existente. Na VII proposição somos colocados no centro desse debate. A compreendermos a possibilidade pela não contradição do que se concebe, pela *non repugnantia*, na expressão kantiana, das noções que se articulam na consciência, poderemos defini-la como *acto comparativo*.²⁸ Assim, para Kant, a estrutura da própria possibilidade apela para as coisas que, nesse acto, são comparadas ou nocionalmente reunidas.

28 Noção cuja compreensão é retomada no *Beweisgrund* sob a designação de 'respectus logicus'. (Cf. Iª parte, Iª consideração, Ak. II, 73).

Contudo, causa uma certa perturbação entrevermos, de novo, a colagem entre o plano lógico e o plano ontológico. No entanto, enquanto o racionalismo leibniziano estabelecia como condição da existência a possibilidade, já que a lei de perfeição accionada pelas verdades primitivas (princípio de contradição e princípio de razão suficiente) fundamentava o grau da existência,²⁹ para o filósofo de Königsberg, pelo contrário, pretende-se constituir a existência como condição da possibilidade.

Deste modo, Kant, ao mesmo tempo que fere no seu centro vital o racionalismo, vê-se coagido a admitir, de novo, ainda que sob uma diferente perspectiva, um isomorfismo entre a realidade concreta e a forma lógica da sua pensabilidade. Em termos de estratégia argumentativa, no entanto, o essencial é não abdicar das principais conclusões obtidas a partir da reflexão sobre os princípios de sucessão e de coexistência, nomeadamente as que se organizam em torno da relação causal entre os corpos. Por este motivo, e partindo da primeira dessas conclusões — a existência concreta dos corpos — nada pode ser concebido como possível a menos que indicie traços materiais de algo que exista.

A existência é o que atribui realidade ao meramente pensado, funcionando, assim, como o dado material de todos os conceitos possíveis: "*velut materiale possibilium omnium conceptum*".³⁰

Logo, admitida que foi a contingência de todas as coisas existentes, o limite próprio das realidades determinadas invoca, de modo necessário, a realidade absoluta incausada, isto é, Deus, cujo ser é a perfeita manifestação da existência na sua verdade originária e, logo, absolutamente necessária. No entanto, como vimos, a própria existência ou realidade necessária, assim colocada, continua a ter como único critério da sua pensabilidade a *ratio cognoscendi*. Como entender então que a existência seja condição necessária da possibilidade?

1 — Ou se trata de um salto paralogístico da pensabilidade de algo para a sua existência.

2 — Ou se reafirma o carácter de proporção entre o possível e o existente tal como constituído pela lei de perfeição.

Supondo-se como fundamental, verificando a linha forte da argumentação do autor, afastar a suposta redução da existência à possibilidade, da causa à razão lógica, então o problema residirá na eventual passagem da possibilidade lógica, enquanto adequação não-contraditória de noções, e o domínio da existência real que, no entanto, por essa mesma adequação

29 Cf. G.W. Leibniz, "De rerum originatione radicali".

30 *Nova Dilucidatio*, Sectio II, Prop. VII, Ak. I, 395.

é pressuposta como fundamento. Sob este ponto de vista a existência é, necessariamente, condição da possibilidade. Mas a possibilidade real das coisas é, por sua vez, a prova primeira desse fundamento na sua existência necessária, a sua condição suficiente ou posteriormente determinante, a única, aliás, sob a qual poderemos estruturar a razão de ser e o conhecimento da própria realidade.

Daqui deriva uma nova compreensão da relação entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi*. Com efeito, ainda que a razão de ser de um triângulo³¹ seja, conceptualmente, a reunião de três lados, não poderemos contudo afirmar a necessidade em si deste facto, pese embora o vínculo entre a sua possibilidade lógica e 'aquilo' a que, em realidade, chamamos de triângulo. Para Kant a noção de triângulo só se torna cognoscível pela insofismável existência dos três lados que o compõem, não enquanto conceito, mas como objecto real experienciável no domínio do espaço e do tempo.

Em síntese: se uma coisa é, é. Explicitemo-lo: a realidade de uma coisa, a identidade do seu ser, 'adere' à possibilidade de a pensarmos de forma não contraditória. Consequentemente, o critério que justifica a pensabilidade de uma coisa estabelece, ao mesmo tempo, uma relação de co-pertença entre a predicação não contraditória e a própria coisa. A razão determinante implica, pois, que algo se manifeste como matéria de possível determinação.

Deste modo, se nada existe, nada é susceptível de ser pensado, já que intrínseco ao acto lógico que organiza a possibilidade, reside a pressuposição de coisas reais concretas, condição necessária desse acto na sua significação objectivante.

Assim, reparando de novo na asserção — se uma coisa é, é — perspectivam-se dois modos possíveis de a interpretar, ambos denotando contudo a 'incómoda' articulação entre possibilidade e existência:

1 — Se uma coisa é, é. Colocando a tónica na primeira cópula, estabelece-se a existência como verdadeira condição necessária de toda e qualquer possibilidade.

2 — Se uma coisa é, é. Colocando a tónica na segunda cópula, estabelece-se a possibilidade como prova gnosiológica dessa necessidade.

No entanto, tanto num como noutro caso, fica por esclarecer, quando se fala de possibilidade e de existência, o âmbito compreensivo desta relação. Isto é, se nos referimos, no primeiro caso, à existência como condição material e/ou fundamento formal (enquanto Existência absolu-

31 *Ibid.*, Scholion.

tamente necessária) e se, no segundo caso, a possibilidade deverá ser entendida como lógica e/ou real. O desequilíbrio provocado por esta indefinição resultará, porventura, do que ainda se não esclareceu, ou seja, poderemos compreender a existência como um predicado real das coisas?

A saída para esta evidente aporia não é, porém, conseguida neste texto. Com efeito, o terceiro tema do nosso percurso interpretativo mostrar-nos-á, finalmente, que o centro conceptual em análise, em virtude da metodologia adoptada por Kant, foca, sobretudo, a questão da possibilidade no seu enquadramento lógico-principial.

3º tema — *Identidade e negação*

De facto, a ontologia racionalista ao pretender expôr o princípio de razão suficiente como o justo desenvolvimento do princípio de contradição³² e não estabelecendo uma distinção precisa entre razão lógica e causa, acabará também por estabelecer uma redução desta última à fronteira da compreensão analítica da identidade monádica. Neste sentido, a forma do princípio de contradição — "*Impossibile est, idem simul esse ac non esse*" — verdade primeira e necessária do racionalismo, representa para Kant a mera "definição do impossível".³³ A sua acção expressa, tão somente, uma condição lógica negativa pois, paradoxalmente, nada afirmando sobre a realidade, constitui-se como o limite exterior às próprias coisas, pretendendo organizar, deste modo, o espaço formal onde as mesmas se poderão estruturar como objectos de conhecimento.

Todavia, o perigo inerente a este modo de abordar o princípio de contradição, sob os pressupostos racionalistas invocados, é o de se constituir um espaço lógico-formal pretensamente gerador, em si mesmo, de um determinado conteúdo ôntico. Nesta linha de considerações, o objectivo da reflexão kantiana é o de estabelecer como primeiro princípio lógico uma proposição, permitindo-nos dar conta do conteúdo material que, necessariamente, ela invoca, ao determinar da validade ou não validade de uma dada asserção. Tal é o caso do princípio de identidade, afirmando a realidade de uma coisa que é — "*Quicquid est, est*" — ou, por outro lado, negando a possibilidade a tudo o que não é — "*Quicquid non est, non est*".³⁴

32 Cf. Wolff, *Ontologia* §§ 66-70.

33 *Nova Dilucidatio*, Sectio I, Prop. III, Ak. I, 391.

34 *Nova Dilucidatio*, Sectio I, Prop. II, Ak. I, 389.

A identidade e a negação da identidade são, assim, a conexão lógica principal que, tendo por base a nova relação entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi*, nos situa, enquanto sujeitos cognoscentes, perante a referida zona de co-pertença entre a predicação da coisa (domínio da pensabilidade) e a própria coisa (domínio da realidade), tornando possível entrever o *nexus* sempre velado expressando a adequação entre as leis da lógica e o plano ontológico. No entanto, insiste-se ainda na seguinte questão: poder-se-á deduzir o conteúdo material existente de uma mera forma lógica?

Na verdade, quer se aceite a primazia do princípio de contradição ou se a refira ao princípio de identidade, dificilmente deixaremos de os considerar como regras formais incapazes de, por si só, gerarem uma realidade concreta. Logo, tanto o princípio de contradição como o de identidade, expressam relações de consistência nocional, nada nos podendo dizer acerca da presença ou autoposição dos termos reais que essas relações necessariamente pressupõem. Deste modo, a reflexão kantiana, pela subtileza dos seus argumentos, se bem que conduzida para a aceitação de que, qualquer que seja o princípio lógico, dele não se poderá derivar a multiplicidade dos conteúdos materiais (as leis lógicas serão sempre e apenas a condição negativa da possibilidade de algo existir) vem colocar, no entanto, toda a problemática da relação entre a possibilidade lógica e a existência (enquanto conteúdo material subsistente ou fundamento formal de tudo o que subsiste), num foco pertinente de questões por resolver: se o 'salto' do plano lógico para o plano ontológico está impossibilitado, como compreender então o nexu organizando a funcionalidade característica do nosso modo de conhecer? Onde deriva essa referida co-pertença? Qual o princípio, e qual a sua natureza, estruturando essa adequação funcional?

Concluindo: a inevitável separação entre a possibilidade e a existência dá-nos o motivo para, reinterpretando o sentido da expressão *prima principia cognitionis metaphysicae*, afirmarmos que o objecto da reflexão kantiana neste texto pré-crítico é tentar provocar uma descentração (porventura meramente esboçada mas nem por isso menos corrosiva) no fundamento próprio desses princípios que, neste momento de instabilidade dos quadros conceptuais do autor, se situa entre a dimensão gnosiológica do *intellectus ectypus* e a dimensão intuitiva do *intellectus archetypus*, manifestando àquele o seu horizonte limite inacessível.

A proposta crítica não é para já, mas a força e a necessidade do questionamento que a promoverá é semente a germinar.

ABSTRACT*The existence theme in Kant's Nova Dilucidatio*

The analysis of the existence theme in *Nova Dilucidatio* from Kant constitutes the aim of the article. After a brief introduction to the possible way of making the theme clear in the kantian *corpus*, the analysis concentrates itself in the pre-critical text above mentioned, and tries to prove its argumentative structure already indicts a surpass, in particular in its methodological premisses, of the rationalistic ontology.

RECENSÕES

RICHARD D. MCKIRAHAN, Jr., *Principles and Proofs*, Princeton University Press, 1992.

Como o título faz supor, o livro de Richard McKirahan é dedicado à análise da teoria da ciência aristotélica. Trata-se de uma obra de introdução a um dos mais difíceis textos de Aristóteles, os *Analíticos Posteriores*, utilíssima não só pelo conteúdo — que pode ser lido a vários níveis, conforme o leitor seja um principiante ou um iniciado no espinhoso texto do estagirita —, mas também pela metodologia utilizada. McKirahan apresenta, em cada capítulo, uma tradução anotada das passagens que considera mais relevantes para o tratamento do respectivo problema — seguindo a ordenação dos capítulos, em geral, a ordem do próprio tratado —, um comentário a essas passagens e por fim uma análise temática da questão.

Os textos utilizados são, na sua maior parte, dos *Analíticos Posteriores*, embora o autor recorra, quando necessário, a outros tratados para esclarecer determinados pontos. McKirahan oferece-nos, ainda, uma comparação de alguns princípios e demonstrações aristotélicos com princípios e demonstrações euclidianos (retirados, nomeadamente, dos *Elementos*), que permitem esclarecer determinadas passagens do texto do estagirita.

O livro é tanto mais sugestivo quanto algumas das soluções nele propostas podem ser objecto de questões, as mais interessantes das quais se prendem, a nosso ver, com o tratamento dado ao último capítulo dos *Analíticos*.

Antes de debatermos esses aspectos, porém, há uma outra discussão da obra que pode levantar problemas que o autor se não preocupou em tratar —, talvez porque, como ele próprio declara, estudará «the metaphysical foundations of the theory of science», sem se preocupar em «fit these metaphysical theses into the views appearing in such works as *Metaphysics*, *Categories*, and *De Anima*». (p. 103) Ora, é justamente para um possível conflito entre os pontos de vista da *Metafísica* e das *Categorias* e a interpretação de certos pontos dos *Analíticos*

Posteriores apresentada por McKirahan — interpretação que é, a nosso ver, muito feliz, o que significará que o referido conflito se encontra no seio da própria filosofia de Aristóteles — que pretendemos chamar a atenção.

No capítulo dedicado às «Essências Científicas», ou seja, aquilo que pode ser objecto da ciência, diz o autor: «Suppose an individual, *x*, qualifies, as a subject of science *S* by being an *F*. Some of *x*'s attributes belong to *x* qua an *F* and others do not. This is the distinction between per se and per accidens attributes in the context of *S*. For the purposes of *S*, *x* is an *F*, and the attributes of *x* that are comprehensible by *S* are those belonging to *x* qua an *F*. They belong to *x* per se, through *x*'s nature as an *F*. The rest are irrelevant». (p. 105) Ou seja, e como percebemos pela continuação do capítulo, cada ciência toma para si um aspecto das coisas, e esse aspecto que cada ciência toma para si é o que, do ponto de vista dessa ciência, é essencial nessas coisas, sendo o resto accidental. Este ponto, que nos parece seguir-se inescapavelmente do modo como Aristóteles põe a questão, merece, no entanto, alguns comentários:

1. Esta distinção entre o que é essencial e accidental para uma ciência repousa na distinção, estabelecida, nomeadamente, nas *Categorias* e na *Metafísica*, entre o que é essencial e o que é accidental em cada coisa. Não é, portanto, uma distinção exclusiva da ciência, mas antes uma distinção que se aplica a todos os seres do mundo sub-lunar, e que a ciência utiliza.

2. Tal como é apresentada nos referidos textos, a distinção é permanente; isto é, as características que são essenciais e as que são accidentais para determinado ser são sempre as mesmas (o que implica que haja uma ciência — que será a metafísica — que as considere enquanto tais).

3. Ora, permitindo que diversas ciências considerem essenciais características diferentes da mesma coisa; e mais, permitindo que características que são, do ponto de vista de uma ciência, consideradas essenciais, sejam consideradas accidentais do ponto de vista de outras ciências, Aristóteles — na interpretação de McKirahan, que subscrevemos — introduz um princípio de relatividade na classificação das características dos seres, e por isso dos próprios seres (deste modo relativizando igualmente as classificações e conclusões da metafísica, que passa a ser uma ciência a par das outras, com «direito de escolha» das características essenciais e accidentais que lhe convêm, sem que haja possibilidade de determinarmos exactamente o que uma coisa é, na sua substância e nos seus acidentes).

McKirahan recusa explicitamente esta consequência, afirmando, pelo contrário, que «when no special context is implicit, the 'what is it' question is correctly answered by identifying what kind of substance (as opposed to what quality, quantity, etc.) the individual in question is». (p. 106) Mas por que seria assim? Não haverá um carácter aleatório no modo como os indivíduos são agrupados em espécies e géneros, preferindo-se determinadas características a outras? Mais do que responder a estas perguntas, parece-nos importante chamar a atenção para o facto de que é a teoria da ciência de Aristóteles permite po-las.

4. Mas, se o nosso ponto 3. for aceite, teremos que concluir que a teoria da ciência utiliza as distinções da metafísica para minar a própria metafísica, des-

tronando-a do seu almejado primeiro lugar entre todas as ciências, e eliminando a possibilidade de uma ciência de todas as coisas.

5. De qualquer maneira, o que esta interpretação nos mostra é que a caracterização aristotélica da ciência é, antes de mais, formal. Aristóteles constitui um conjunto de regras que devem ser respeitadas na busca de um objecto para a ciência; algo não é objecto de uma ciência tanto por ser o que é, quanto por ser encarado de determinada maneira (mas talvez seja também isto mesmo que a metafísica faz: determinar, apenas e só, em que condições algo é substancial ou accidental — quando é, respectivamente, sujeito de predicação ou predicado).

O mesmo acontece com as proposições científicas: «To construct proofs, therefore, we must be able not only to form valid syllogisms but also to identify which connections are prior to, more intelligible than, and grounds of others». (p. 263) Não basta que as proposições sejam verdadeiras, é preciso que estejam ordenadas demonstrativamente, segundo a anterioridade e posterioridade lógica de cada uma. É o respeito por estes dois tipos de critérios — relativos ao objecto e às proposições que sobre ele se enunciam — que permitirá constituir a ciência. Estes dois critérios — a descrição formal do objecto, ou conteúdo, da ciência, ou do saber, e a ordem das proposições que permitem constituí-lo, ou atingi-lo — convidam a uma aproximação entre a teoria da ciência aristotélica e a dialéctica platónica (v. R. 532ass.).

No entanto, e como atrás dissémos, as questões que consideramos mais interessantes nesta obra são as que podem ser levantadas ao tratamento dado ao último capítulo dos *Analíticos* — que corresponde, aliás, ao último capítulo do livro. Vejamos quais.

McKirahan apresenta uma solução bastante feliz, em termos de interpretação, para a disparidade de percursos considerada por Aristóteles no acesso aos primeiros princípios: o processo da indução e a faculdade que é o *nous*. Diz-nos ele que, se a indução é o processo pelo qual captamos os universais, que o mesmo é dizer que conhecemos os princípios, «*noûs is the state where we recognize principles as principles*». (p. 258), não apenas como universais, mas como tendo uma função específica nas demonstrações. Esta solução está, indubitavelmente, bem vista, mas tem que ser confrontada com o facto de, que saibamos, Aristóteles não apontar, no seu texto, para nada que se pareça com isto, limitando-se a falar da faculdade depois de ter considerado o processo.

Por outro lado, se atribui ao *nous* a capacidade de reconhecer os princípios enquanto princípios, nem por isso McKirahan deixa de considerar que o caminho para esse reconhecimento passa pela dialéctica (v. p. 259ss.) — metodologia preconizada, aliás, pelo próprio Aristóteles —, mas sem chamar a atenção para a dificuldade que consiste em considerar que o *nous* — a faculdade que nos permite o acesso ao conhecimento mais verdadeiro (*APo.* 100b12) — se alimenta de uma metodologia que procede por análise de opiniões (v., eg., *Top.* 100a30ss.), claramente contrastadas com a ciência em *APo.* I, 33.

O lugar que McKirahan atribui à dialéctica em todo este processo não é, no entanto, muito claro. Diz ele que «in investigating principles, scientists propose a

proposition as a possible principle, then use dialectical considerations to raise questions about it, and test it, and finally supply answers from their specialized knowledge». (p. 263) As perguntas dialécticas a fazer dizem respeito à anterioridade, inteligibilidade e causalidade da proposição em questão, relativamente às outras proposições da mesma ciência, ou seja, à sua aceitabilidade como princípio (respeitando as condições impostas em *APo.* I, 2). Mas quem pode fazer essas perguntas senão aquele que conhece o tema em questão? E, nesse caso, fá-las como dialéctico ou como cientista? Em suma, haverá realmente necessidade de um dialéctico para resolver a questão dos primeiros princípios?

A resposta a esta pergunta é sim, mas num contexto diferente do considerado por McKirahan, e que este, aliás, evita pouco graciosamente. Depois de dedicar todo o seu VI capítulo à discussão dos axiomas das ciências — princípios comuns a mais do que uma ciência, alguns mesmo a todas as ciências, considerados analogicamente por cada uma delas —, McKirahan simplesmente ignora-os (dedica-lhes apenas duas linhas) no capítulo em que discute a sua aquisição, quando o problema que envolve estes princípios é, a nosso ver, muito mais complicado do que o que respeita à aquisição dos restantes; porque estes são os universais do conhecimento aristotélico e, com ou sem o tratamento que merecem por parte do *nous* e da dialéctica, já sabemos que se adquirem por indução; o que não sabemos é como podem adquirir-se os outros, os princípios de todas as coisas.

É aqui que deve considerar-se a importância da dialéctica, que produz «demonstrações» (dialécticas) dos princípios que não podem ser demonstrados cientificamente, porque não há outros anteriores, a partir dos quais possam demonstrar-se (nem pode chegar-se a eles por indução, porque não são as essências das coisas, consideradas universalmente). A metodologia a adoptar neste caso é, como fica claro na *Metafisica* IV, dialogar com o interlocutor que se recusa a aceitá-los e fazê-lo compreender que esses são princípios próprios da linguagem que utiliza.

A esta solução aplica-se, evidentemente, o mesmo que atrás dissémos sobre as limitações da dialéctica como base do discurso científico. Mas há que compreender que, embora conscientes disso, a verdade é que a teoria da ciência de Aristóteles não nos deixa outra saída. Deve ter-se em conta, no entanto, que estas demonstrações dialécticas são apresentadas no contexto da ciência universal que é a metafísica — pois os princípios considerados são princípios de todo o ser; portanto, se atrás considerámos a necessidade de retirar-lhe o seu lugar de proeminência no meio das outras ciências, podemos agora devolver-lho, considerando que todas as outras dependem dela para a caracterização dos seus princípios comuns.

O livro de McKirahan termina praticamente — é o seu penúltimo sub-título — com um notável resumo do processo levado a cabo na constituição da ciência. Trata-se de um livro obrigatório para todos os estudantes de filosofia que estejam em guerra com Aristóteles.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.

Os ensaios que compõem a presente obra foram pensados no decurso de quase uma década (1984-93) e são exemplo do valor hermenêutico e crítico de grande vitalidade da produção intelectual de A. B. Teixeira. Do conjunto dos doze textos, um deles é inédito («A ideia de Deus na filosofia luso-brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra»), ensaio que resultou da refundição de quatro textos de 91-92 dedicados ao pensamento filosófico português e brasileiro, e os restantes, com algumas alterações de forma, foram já dados à estampa em revistas da especialidade ou constituíram texto de comunicações agora revisto.

Deus, o Mal e a Saudade traz como subtítulo «Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo». O conceito de «pensamento [ou de filosofia] luso-brasileiro» obteve recente teorização, datada de 1991, ano em que A.B.T. assina, de parceria com A. Paim, o verbete «Filosofia Luso-Brasileira» da *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (3.º vol., Lisboa, Verbo). Aí se afirma que «A denominação de filos. luso-brasileira foi consagrada para expressar a influência recíproca e as profundas relações entre as filosofias portuguesa e brasileira, as convergências entre ambas, sem prejuízo das peculiaridades de cada uma delas, bem como o papel que, no desenvolvimento de uma e de outra, tiveram pensadores, movimentos ou correntes especulativas do outro lado do Atlântico.» Esta afirmação vale, na verdade, por todo um ideário que vem pautando o recente movimento hermenêutico do pensamento português e brasileiro, onde A.B.T. se tem afirmado como principal figura inspiradora.

Na hermenêutica desenvolvida pelo autor cobram importância decisiva as noções de afinidade, convergência e continuidade, por si só suficientes para atestar da realidade de um processo exegético atento ao sentido histórico das formas de pensamento, que não repudiando o largo aprofundamento dos conteúdos das obras dos autores propostos, entrevê no sentido dialéctico da sincronia e da diacronia interpretativas a estrutura fundante do próprio pensar hermenêutico. Determinando afinidades de problemas ou convergências de soluções, sistematizando núcleos temáticos, A.B.T. chega a fixar as linhas de continuidade capazes de falar de uma tradição cultural filosófica específica que singulariza o pensamento português contemporâneo no seio vasto do pensamento europeu. Assim, nos delineamentos do autor, a tradição filosófica portuguesa dos sécs. XIX-XX seria susceptível de ser reconduzida, e a partir daí reflectida nos seus ciclos, a três grandes categorias organizativas: Deus, o mal e a saudade, e desde S. P. Ferreira, A. de Quental, A. Viana e S. Bruno a L. Coimbra, J. Marinho, Á. Ribeiro, A. Quadros, O. Vitorino e A. Botelho, para citar, e já em vasta lista, aqueles que têm merecido o melhor do seu mais atento esforço valorativo.

Por outro lado, a hermenêutica de B.T. privilegia uma noção abrangente de

filosofia e de razão filosófica, base essencial, como suposto, onde assenta o seu pensar reflexivo. Entende que daí depende a «adequada compreensão da filosofia portuguesa e, em certa medida, também de algum do mais relevante pensamento brasileiro» (Pref.), pelo que a noção de 'filosofia' e a de 'razão filosófica' devem ser subtraídas à concepção do formalismo rígido que governa o cientismo, o positivismo, o logicismo e o racionalismo estritos, para que, abrindo-se «ao essencial e irrecusável valor e significado gnósico da sensação, da intuição, do sentimento, da imaginação e da crença», chegue a reconhecer que a «experiência humana assume múltiplas formas, desde aquela em que se fundam as ciências», até às experiências estética, ética e místico-religiosa, fundando-se filosofia e razão no plano «mais radical do enigma ou do mistério, no qual e pelo qual todo o ser e toda a verdade, em instantânea visão, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito do homem» (*ib.*). Dizendo-o, B.T. vem a situar-se na mais representativa linha da tradição filosófica portuguesa que estuda e historia, atenta que é ao valor gnósico, sófico e pístico do saber e à dupla abertura onto-epistemológica e místico-afectiva do *logos* humano que dá consequente verbo e lugar de privilégio à situação concreta do homem e onde à intuitiva experiência da verdade iluminante se harmoniza o não menos denso plano do seu ser afectivo. A radicalidade do enigma e do mistério como dimensão destinante do saber, reconhecendo no ser o fundamento do ente, do estar, do pensar e do agir, se por um lado não elimina o trabalho discursivo, lógico e crítico da compreensão, indica que no processo de cognoscibilidade o dianoético converge para o plano noético, atmosfera própria da intuição ontológica (altura em que o saber é mais do que conhecimento: acto comungante de meditação e recolhimento) de onde promanam as condições objectivas de toda a verdadeira *episteme*.

Considerando a ideia de Deus como o «primeiro princípio e fonte de todo o princípio», que outorga «sentido e valor a tudo quanto existe» e que «possibilita o próprio filosofar, como amoroso e interminável esforço pela sabedoria» (*ib.*), A.B.T. preocupa-se em aprofundar a relação metafísica da filosofia e da teologia, já que o saber coincide na visão de Deus, não sendo a sabedoria mais do que o mesmo Espírito divino. Consequentemente, a filosofia só aqui pode ser ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, no limite ou na origem concordante com a ciência de Deus. Este mais alto colocar da sabedoria em plano não alheado de perspectiva aristotélica, leva B.T. a caminhar na justa discordância com os que entendem que a filosofia nasce do espanto ou da admiração, processos ainda demasiado psicológicos, para entrevê-la nascendo do mais radical nível do enigma ou do mistério, posição que, por síntese, singularmente o aproxima do magistério de Á. Ribeiro e J. Marinho.

Porque no título da obra e na convicção filosófica e hermenêutica Deus é primeiro e princípio que os outros precede, logo se explica que o ensaio inicial encare a decisiva e difícil questão teológica, por onde se entrevê a possibilidade de estruturar os desenvolvimentos da especulação filosófica luso-brasileira em quatro momentos integrados num ciclo: a teodiceia. A investigação segue o ideal acima dito de convergência e de afinidade assente numa perquirição genealógica das ideias dos pensadores. Assim, no primeiro momento, se reúne o pensamento

teísta e criacionista de S. P. Ferreira, o empirismo sensista de Mont'Alverne, o kantismo infiel de A. Feijó e o espiritualismo idealista de G. de Magalhães, que defendem a ideia de um Deus onnipotente, sábio, eterno e criador; o segundo, ainda no âmbito do espiritualismo, congrega o pensamento de A. Viana, C. Seixas, Antero e T. Barreto, que movem uma crítica aos dogmas essenciais do cristianismo, substituindo ao teísmo anterior uma visão sucessivamente deísta (o primeiro), pantiteísta (o segundo), indecisamente ateia ou panteísta (o terceiro), indo culminar na defesa da impensabilidade de Deus (o último); do terceiro momento são representantes o F. Brito da primeira fase (Finalidade do Mundo), S. Bruno, G. Junqueiro e B. Teles, que buscam explicar a coexistência de Deus e do mal, levando a soluções diversas dos anteriores, desde o monismo panteísta ao mais radical ateísmo; o último momento, com Leonardo e o F. Brito de *O Mundo interior* e do inconcluso *Ensaio sobre o conhecimento*, irá restaurar a tradição espiritualista luso-brasileira, concluindo-se «numa visão teísta e criacionista da ideia de Deus» (pp. 58-59).

A «ânsia desmedida de absoluto», que, segundo o autor, caracteriza o português e o singulariza entre os povos europeus, com «a apetência de regresso a uma perdida ou sonhada harmonia e perfeição — de que emerge o sentimento da saudade», «choca-se, dramaticamente, com a realidade brutal e agressiva do mal nos homens e no mundo». O desnível ontológico entre a «possibilidade de existência de um Deus onnipotente, perfeito e supremo Bem» e a constatação «da realidade insofismável do mal» é «causa de funda inquietação e perplexidade» para o português (p. 61), e na altura do mundo especulativo a problemática do mal surge como uma das questões nucleares da demanda interrogativa dos pensadores portugueses dos sécs. XIX e XX. O problema do mal é envolvido pelas questões teodiceicas e implica uma revisão do conceito clássico de uma razão segura de si que começa já a esboçar-se em A. Viana e Antero e que passa progressivamente à admissão da realidade do irracional, seja como irracional entitativo — no caso de Bruno que admite «o mal como o positivo e o plenamente real» (p. 62) —, seja como irracional cognitivo — que, mantendo a problemática ontoteológica e antropológica, atinge a dimensão epistemológica do erro, com fundas implicações quer cognitivas, quer éticas, no caso de L. Coimbra — até alcançar a funda reflexão de Marinho onde na adunação do mal e do enigma complementarmente se implicam as noções de visão unívoca e de cisão. Neste trânsito, o mal foi progressivamente encarado como problema para chegar a ser pensado como enigma e como mistério, abissal interrogação de ser compassível Deus e a existência do mal, a que os pensadores portugueses tentaram responder por vias diversas e divergentes, desde as posições próximas de P. Ferreira e Viana, para quem o mal não tem essência real, tese que de algum modo se prolonga nos krausistas portugueses, nomeadamente J. Rodrigues de Brito, e se afirma em C. Seixas e Antero, para tomar a problematização contrária em Bruno, já que neste o mal se torna noção positiva e a radical realidade, cuja origem estaria no próprio Deus e na sua queda, ou em B. Teles, que verificando a existência real do mal chega à posição ateísta da negação de Deus. E se o pensamento de Pascoaes comunga na ideia brunina de que por misteriosa queda se

explica o mal e o pecado, a mesma problemática vem por continuidade a desembocar no atento pensamento de L. Coimbra, que negando a positividade do mal e a sua substancial realidade, se aproxima do optimismo de Viana e de C. Seixas, para chegar o mal a ser finalmente definido no criacionismo como o efeito de um acto de liberdade negando as solicitações do amor onnipotente. Neste trânsito, medita B.T. que os desenvolvimentos posteriores da problemática em questão prolongam as raízes do pensar metafísico de Bruno e Pascoaes em Sant'Ana Dionísio, quedando-se o J. Marinho dos *Aforismos* a concluir que «a essência do homem, como de qualquer outro ser, ignora o mal» e que o mal absoluto não pode existir, pois que, a existir, não pode ser senão o «que diminui a possibilidade de ser», e da possibilidade diminuída de ser ser algum poderia surgir (p. 74). Pensa B.T. que, embora Marinho não tivesse contemplado a questão do mal à luz posterior das noções de cisão e de enigma, o seu pensamento da *Teoria do Ser e da Verdade* oferece vias possíveis para uma nova resposta ao problema. O interesse pela problemática reacende-se no pensamento de Á. Ribeiro, cuja fenomenologia do mal vem a acentuar-se no desenvolvimento elaborado por O. Vitorino, nalguns pontos coincidente com a daquele: qualificando-o como mistério, pois que o mal é «incognoscível e incognoscente» (p. 76), posto não poder explicar-se nem pela ciência nem pela revelação, resulta apenas ser possível uma fenomenologia e não uma ontologia do mal, por aqui divergindo das posições de Bruno, Leonardo e Álvaro. A ontologia do mal parece encontrar eco de possibilidade na obra ainda inédita de A. Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*. Partindo de uma doutrina do acto voluntário moldada numa concepção ética e ontológica ampla de liberdade, articula-a com a concepção tomista do hábito, na mais profunda evocação filosófica do amor divino e do amor humano, largamente envolvida pela meditação da saudade. É precisamente a saudade aquele outro núcleo essencial da meditação filosófica dos portugueses, a que B.T. consagra as mais luminosas páginas da sua hermenêutica, associando-a à reflexão que desenvolve sobre a antropologia filosófica do nosso tempo, motivo ligado às ideias de Deus e do mal, mas também à noção de liberdade, ao sentimento do amor, ao sentido óntico e ontológico do tempo, da morte e da imortalidade. A saudade é por este modo perseguida nos seus delineamentos ideativos desde a referência à mais longínqua meditação saudosista de D. Duarte e D. Francisco M. de Melo passando pela laboração filosófica que de Pascoaes gravita para L. Coimbra e evolui por maturação desde J. de Carvalho e do galego R. Piñeiro a A. Dias de Magalhães e A. Botelho.

No que respeita aos estudos específicos que A.B.T. dedica a A. de Quental, L. Coimbra, J. Marinho, Á. Ribeiro e A. Quadros, não será pouco o juízo que deles possamos fazer, dizendo-os inovadores na concepção hermenêutica, profundos no tratamento das questões enunciadas, abrindo clareiras fecundas à compreensão da obra de alguns dos nossos mais sérios pensadores.

M. BARBOSA e I. O. CASTRO, *Górgias. Testemunhos e fragmentos*, Lisboa, Edições Colibri, 1993, 99 pp..

1. Trata-se de uma edição bilingue de todos os testemunhos e fragmentos sobre e de Górgias de Leontinos, tal como foram recolhidos e organizados na obra de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, revista e atualizada por W. Kranz¹.

A sua estrutura, tripartida, contempla, a par do original grego, a tradução dos testemunhos e fragmentos de Górgias (pp. 11-65), incluindo os fragmentos de discursos não identificados, os testemunhos duvidosos e as imitações, a que se segue um conjunto de anexos (pp. 69-98), onde avulta a compilação de todas as referências de Diels-Kranz, abreviadas ou omitidas no texto, mas aqui desenvolvidas, bem como um glossário dos antropónimos e mitónimos nele referidos e um bosquejo das principais edições e estudos sobre Górgias e os Sofistas publicadas até 1989, concluindo com o elenco da bibliografia utilizada (p. 99). O texto é precedido por Notas Prévias dos tradutores (pp. 7-8), onde se caracteriza a edição, e por um Prefácio de R. M. Rosado Fernandes (pp. 9-10), resumindo o conteúdo da obra e pontuando os seus aspectos mais relevantes.

A fonte utilizada é sempre a edição crítica já mencionada de Diels-Kranz, embora interpretada em dois passos do *Elogio de Helena* (11, pp. 43-44), onde a deterioração do manuscrito obriga a uma opção conjectural de entre as alternativas mais plausíveis.

2. A importância de Górgias para a história da filosofia, não só grega ou antiga, mas como um todo, nem sempre tem sido inteiramente reconhecida.

A razão deste fenómeno liga-se decerto à crítica sistemática que o movimento sofista sofreu no interior da leitura platónica e que a filosofia posterior unanimemente herdou, mais como uma linha divisória definitivamente marcada entre filosofia e não-filosofia ou anti-filosofia, do que como uma rejeição, ainda que perene, de um estilo e de uma orientação do filosofar feita por outro estilo e por outra orientação do filosofar.

Este destino, pelo qual simultaneamente a matriz platónica e depois a aristotélica se impuseram duradouramente como modelo filosófico dominante e, por isso mesmo, a Sofística se viu excluída da pertença à tradição, causou nela uma espécie de recalçamento profundo e tenaz, em que uma real sobrevivência de motivos dela herdados nunca chega a permitir a sua explícita recuperação, na dupla acepção de uma expressa reivindicação dessa linhagem e de uma concomitante vindicação do esquecimento que aquela exclusão envolve.

É assim que a lógica dos Megáricos e dos Estóicos, que, numa tradição que radica a origem da dialéctica em Zenão de Eleia, muito deve certamente ao estilo paradoxico de Górgias, vê a sua história feita sem nenhuma referência aos Sofis-

1 H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956⁸, pp. 231-307.

tas — a não ser na já pejorativa e despersonalizante alusão aos *sofismas*, onde contudo não é enquanto de um contributo alternativo ao aristotélico, mas, precisamente do interior da valoração aristotélica, à maneira de uma falta de lógica que se fala² —, como é assim também com o ressurgimento das mais variadas formas de relativismo e de cepticismo, que em regra omitem todo o reconhecimento desta filiação, não só nos seus momentos expositivos ou apologeticos, mas mesmo na penetrante integração do cepticismo na filosofia, como a que Hegel empreende³. Mas é assim ainda e especialmente com a própria metodologia e o próprio *cepticismo* socráticos, que só admitem um cotejo com os dos sofistas para ajuizar se também ao Sócrates histórico deveria afinal caber o epíteto de sofista (no mau sentido), nunca para aproximar a própria Sofística do regime de pensamento que, *no interior dos diálogos platónicos*, Sócrates tipifica, ao apontar a intrínseca relatividade de todo o saber humano enquanto tal.⁴

Dir-se-ia portanto que a crítica platónica, ao centrar-se na sua alegada venalidade, como profissionais do ensino, e ao seu desapego a uma radical demanda da verdade, deslocou a atenção da sua doutrinação específica: e embora tenha sido porventura principalmente por isso que tal crítica pôde atingir uma proporção tão extrema e definitiva, com isso perdeu-se também a possibilidade de reavaliar serenamente aquela doutrinação na sua objectividade própria.

No nosso século, a procura de um comentário neutral e "científico" teve pelo menos a vantagem de propiciar as condições para uma semelhante reavaliação. Mas, para lá de, onde ela foi feita, o ter sido preferencialmente de uma perspectiva mais sociológica e política do que propriamente filosófica⁵, nem por isso o volume de produção sobre a Sofística e os principais sofistas atingiu uma ordem de grandeza capaz de rivalizar com a que é dedicada aos principais vultos da filosofia grega⁶.

Assim, o panorama internacional de edição, tradução e comentário destes pensadores é ainda dominado por algumas obras pioneiras⁷, a par das quais vão

2 Para um bom exemplo, veja-se a notável obra de William e Martha KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon, 1962.

3 Cf. HEGEL, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986². E a despeito de uma concorrente valorização da Sofística e do momento socrático em geral no interior das *Lições sobre a História da Filosofia*.

4 A este propósito, veja-se o decisivo artigo de C. SILVA, "Sofistas", *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, IV, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 1233-1254.

5 Cf. o artigo citado na nota anterior.

6 Apenas a título de exemplo, os tradutores da presente obra contaram treze edições e traduções de Górgias e dos Sofistas até 1989, quando, apenas em 1988, saíram quatro edições e traduções de Heraclito e seis de Parménides, para não falar já das de Platão (vinte e nove) e Aristóteles (vinte).

7 Entre as quais continuam a prevalecer os seguintes clássicos: M. UNTERSTEINER, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, I-IV, Firenze, La Nuova Italia, 1961; R. K. SPRAGUE (ed.), *The Older Sophists*, Columbia, University of South, Carolina Press, 1972; W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1936; E. DUPRÉEL, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Paris - Neuchâtel, PUF - Ed. du Griffon, 1949; M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*. Milano, Lampugnani Nigri, 1967; W. K. C. GUTHRIE, *The Fifth-Century Enlightenment*, A

surgindo com periodicidade investigações de âmbito mais pontual, em regra de índole ensaística, com predominância nos aspectos históricos, culturais e filológicos ou então subordinados a um confronto com as filosofias de Sócrates e Platão⁸.

Ora, neste quadro, a publicação de uma obra com as características da recensenda contribui certamente para dispor o público filosófico português a uma atenção qualitativamente diferente ao pensamento dos sofistas e, em especial, de Górgias. E a sua leitura permite reconsiderar a real importância desse pensamento, não só no conjunto do movimento cultural da Sofística, nem só como objectivação do constitutivo adversário do ensinamento socrático-platónico (o que, em todo o caso, já seria relevante), mas do ponto de vista dos motivos filosóficos intrínsecos da sua reflexão.

Em particular os seus grandes textos (o *Tratado do Não-ser*, o *Elogio de Helena*, a *Defesa de Palamedes*) são vários títulos decisivos.

Os dois últimos, menos ricos filosoficamente, pela exemplificação do estilo retórico-argumentativo da Sofística e pela tipificação daquele indiferentismo gnosiológico e ético que precisamente mereceu a sua exclusão da filosofia.

O primeiro por dois aspectos cruzados que simultaneamente o celebrizam: a redução céptica que progressivamente atinge o «ser», o «pensar» e o «dizer» e o procedimento antilógico com que se leva a cabo essa redução, ambos patenteados não só tendências e características gerais da Sofística, mas a muito viva herança eleática que a anima, quer doutrinariamente, com Parménides, quer metodologicamente, com Zenão, e ambos prolongando-se também adentro do pensamento platónico, ora na constitutiva rejeição de um cepticismo absoluto e das alegações a seu favor, ora na recuperação da própria argumentação de tipo gorgiânica em diversos diálogos do primeiro período, aí negativamente representada como simples erística⁹, ou inesperadamente revalidada como a verdadeira dialéctica nesse a que Hegel chamou «o mais perfeito e mais acabado sistema do autêntico cepticismo», o *Parménides*¹⁰.

History of Greek Philosophy, III, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (I Parte = *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971). E algumas obras sobre os primeiros diálogos de Platão, como por exemplo, no que se refere ao nosso Autor, a de E. R. DODDS, *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1959.

⁸ Veja-se a selecção bibliográfica constante em anexo à edição.

⁹ Exemplarmente tipificada no *Eutidemo*, mas assomando frequentemente em outros diálogos do mesmo período.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 36. Independentemente da interpretação que se lhe quiser dar, o que é facto é que é no *Parménides* que, mais do que em qualquer outro diálogo de Platão, encontramos uma maior proximidade com a metodologia utilizada por Górgias no *Tratado do Não-ser* e justamente a figurar como a expressa tipificação do método dialéctico. Daí talvez a leitura que alguns eminentes comentadores fazem desta obra como uma simples paródia (assim Burnet, Taylor, Cherniss, Stefanini, Robin e, mais recentemente, mas também menos decididamente, Peck e Schofield) e a curiosa solução de Gomperz, ao optar por tratar o *Parménides* ao lado e na sequência do *Eutidemo* (*Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, II, Berlin

Em todos os casos, o leitor de Platão verá decerto muitos dos alvos habituais da crítica e da ironia socráticas¹¹. Mas verá também muitos dos seus motivos: a relativização do saber humano; a preocupação dominante com a ἀρετή; a declaração da sabedoria e da verdade como virtudes da alma por excelência; a permanente oposição entre ser e aparecer ou entre verdade e opinião; e mesmo uma curiosa aproximação ao ensinamento socrático segundo o qual ninguém pratica o mal voluntariamente (B 11a, 18).

Nada disto diminui evidentemente a fractura existente entre o pensamento de Górgias e a filosofia socrático-platónica: o que, aliás, os próprios textos daquele ajudam a documentar. Mas permite colocar ambos sob um comum quadro cultural e reexaminar o primeiro do seu próprio ponto de vista e não já imediatamente como um mero objecto de refutação.

3. A presente edição tem, naturalmente, pontos positivos e negativos.

Entre os primeiros avulta imediatamente o facto de se tratar de uma primeira edição portuguesa da obra de Górgias, para mais feita a partir do original e apresentando o texto grego a par da tradução, num cenário internacional caracterizado, como vimos, por relativamente poucas tradições e edições deste Autor. Não menos importante é, todavia, a qualidade intrínseca da tradução, que procura recuperar a vivacidade e agilidade do discurso gorgiânico, bem como aquele *sofisticado* barroquismo que, como muito acertadamente observa C. Silva no texto citado, literalmente evoca a especificidade da retórica sofística. A estas duas notas deve juntar-se a preocupação pedagógica colocada na constituição do glossário e na selecção dos títulos fundamentais a quem queira aprofundar o conhecimento deste Autor.

De entre os pontos negativos, gostaríamos de fazer referência a três grupos: quanto à tradução; quanto à edição; e quanto aos aspectos gráficos.

Dar-lhes-emos mais atenção não porque os pontos negativos pesem na obra ou sobrelevem os positivos, mas porque é a menção destes que pode contribuir para uma crítica verdadeiramente *construtiva*.

Quanto à tradução: trata-se indubitavelmente de uma versão mais pensada para o grande público do que para uma audiência filosófica. Isto não é decerto um pecado; mas é para nós uma limitação. E se, em regra, a inteligibilidade do texto não fica afectada, naqueles casos em que os aspectos propriamente filosóficos assumem carácter decisivo as opções encontradas podem prejudicar gravemente a transparência do discurso e a consistência e eficácia da argumentação.

É o que se passa, por exemplo, com a tradução sistemática de εἶναι por

und Leipzig. W. de Gruyter, 1922-1925⁴, Kap. XV). É todavia a todos os autores que defendem uma leitura «séria» do diálogo que incumbe o mais estimulante desafio de o interpretar — e ao pensamento platónico — à luz daquela patente proximidade.

11 Veja-se apenas o início do *Elogio de Helena*, a lembrar o «enxame de virtudes» do *Ménon*: «o ordenamento duma cidade está na coragem dos seus cidadãos, o dum corpo na sua beleza, o duma alma na sua sabedoria, o duma acção na sua excelência e o dum discurso na sua verdade.» (fr. 11,1)

«existir» no contexto do *Tratado do Não-Ser*, onde toda a demonstração está dependente do puro jogo entre «ser» e «não-ser». Pois quando Górgias diz, na tradução proposta, que «é evidente que o não-ser não existe» (καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν) o que seria preciso que soasse, na sua literalidade grega, seria que «é evidente que o que não é (τὸ μὴ ὄν) não é (οὐκ ἔστιν)»: pois só isto é justamente evidente; traduzir por «é evidente que o não-ser não existe» retira toda a evidência à evidência e, portanto, todo o sentido a declará-la. O mesmo é obviamente válido para a imediata continuação, como para o fragmento no seu todo.

Semelhantes efeitos, mas de modo mais flagrante ainda, tem idêntica tradução no fr. 26, que é vertido desta forma: «Ele dizia que a existência invisível não coincide com a aparência, e que a aparência sem valor não coincide com a existência.» É manifesto que não se ponderou aqui a dialéctica ser/aparecer, de conjunta ressonância heracliteana e parmenídea e que a referência existencial absolutamente obscurece e perverte.

Quatro observações relativamente à edição. *Primeira*: falta comentário simultaneamente circunstancial, de elucidação do contexto histórico, cultural e literário, e hermenêutico, de explicitação e enquadramento teórico; as introduções aos grandes textos são insuficientes, situando-se num nível de generalidade porventura demasiadamente escolar. *Segunda*: numa edição bem defendida do ponto de vista do aparato, uma ou outra nota conviria ser acrescentada para explicitar referências ou clarificar conceitos¹². *Terceira*: o glossário, sem dúvida exaustivo e criterioso, necessitaria de um complemento de informação em relação a alguns nomes; assim, por exemplo, Aristipo, que não é referido como discípulo de Sócrates e fundador da escola Cirenaica, ou Zenão, que vê omitida a sua vinculação à escola Eleática¹³. *Quarta*: a Bibliografia mereceria uma selecção e organização mais cuidada, de modo a instruir o leitor dos títulos mais importantes e a guiá-lo no emaranhado das referências, ressentindo-se por outro lado da injustificada ausência de autores portugueses, bem como de uma ou outra obra fundamental¹⁴.

12 Veja-se, em particular, B7 e B11,3.

13 Outros casos que careceriam de melhor precisão ou detalhe seriam: Apolodoro de Atenas (referência às suas «cronologias», tão decisivas no estabelecimento da biografia dos autores mais antigos); Proclo (menção dos comentários à *República* e ao *Parménides*); Querefonte (outros e mais relevantes desempenhos no texto platónico para além do *Górgias*). A referência a Aristóteles é talvez a mais lastimável, trocando-se o local de nascimento (Estagira) pelo da morte (Cálcis) e optando-se por um muito discutível apontamento da sua actividade filosófica.

14 De entre os primeiros, conta-se a já citada entrada de C. SILVA na enciclopédia *Logos*, bem como o artigo de A. A. NASCIMENTO, «Arte sofística. Uma forma do humanismo grego» (*Euphrosyne*, V, 1972, pp. 121-159), e, mais recentemente, os ensaios de M. J. VAZ PINTO, «Actualidade da Sofística», *Filosofia*, 2, 1985, pp. 25-40, e «Λόγος e Ὁμολογία: algumas considerações em torno da razão sofística» (*Dinâmica do Pensar. Homenagem a Oswaldo Market*. Lisboa, Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1991, pp. 167-188). De entre as segundas, há a mencionar a inesperada ausência da obra editada por R. K. SPRAGUE, *The Older Sophists*, a que já fizemos referência em nota anterior.

Duas últimas referências de índole técnica: para facilitar a citação de acordo com as normas, teria sido conveniente colocar à margem a numeração das linhas da edição de Diels-Kranz, o que não foi feito; por outro lado, nem sempre é clara a distinção, nos fragmentos, entre testemunho e citação¹⁵: seria, evidentemente, importante fazê-lo, seguindo designadamente o modelo daquela edição.

Finalmente, uma palavra de apreço pela revisão do texto, que, numa edição com óbvias dificuldades técnicas, deixou passar em claro muito poucos lapsos e nenhum sério ou desfigurante.¹⁶

António Pedro Mesquita

15 Veja-se os frs. 5b, 8, 12, 15-17, 20-24, 26-27.

16 Únicos a merecer correcção: Críticas em vez de Crícias no Glossário; B13 em vez de A13 na introdução à *Arte Retórica*: na tradução falta numeração do fragmento 11a (*Defesa de Palamedes*).

DISSERTAÇÕES - 1993

Nesta secção são apresentadas pelos respectivos Autores as Dissertações de Doutoramento e de Mestrado em Filosofia defendidas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no ano de 1993.

*

SUBJECTIVIDADE E DIACRONIA NO PENSAMENTO DE LEVINAS

por **Maria Cristina Monteiro Beckert de Assunção** (Univ. de Lisboa)

Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993, 705 pp.

A presente dissertação, cujo intuito fundamental se resume na tentativa de mostrar como a constituição da subjectividade ética, em Levinas, está dependente de uma diacronia temporal irredutível, articula-se em duas facetas distintas. Por um lado, trata-se de evidenciar a contestação levinasiana do estatuto ontológico da temporalidade e da sua correlação com uma subjectividade constituinte, para além da distinção entre tempo objectivo e tempo subjectivo. Por outro, torna-se necessário demonstrar como só a separação metafísica entre o Mesmo e o Outro pode dar origem a um tempo verdadeiramente diacrónico, instaurador de uma subjectividade "para além do ser", vocacionada para a alteridade e protagonista de uma ética originária, anterior a toda a moral.

Deste modo, já na Introdução se desenha a tese de que a temporalidade, no pensamento ocidental, sempre foi pensada, ou seja, "sincronizada", por uma subjectividade fundante, cujo modelo é uma eternidade imóvel, de que o tempo, segundo a designação platónica, é apenas "imagem móvel". Este esquema de inteligibilidade temporal, prevalecente, ao longo dos séculos, em concepções aparentemente tão distintas como a de Aristóteles e de Sto. Agostinho, ter-se-ia exaurido, na contemporaneidade, pelo fenómeno da "morte de Deus" e pelo niilismo daí decorrente.

O quadro teórico da fenomenologia husserliana e heideggeriana, que serve de suporte de análise à primeira parte deste trabalho, atesta, precisamente, a inversão final do primado da eternidade sobre o tempo, sem que, contudo, tenha sido posto em causa o ponto de vista especulativo de onde parte. Assim se explicariam as hesitações de Husserl quanto ao estatuto a dar à representação, ora posta como modelo teórico da filosofia ora enquadrada num horizonte espaço-temporal que adia até ao infinito a sua inteligibilidade última. O mesmo acontece, na constituição íntima do tempo, com o começo do fluxo temporal que surge umas vezes identificado com a alteridade e exterioridade da *Urimpression* e outras com o eu puro na sua espontaneidade criadora. Heidegger, por sua vez, ao radicalizar a finitude do *Dasein* como ser para a morte, supera definitivamente a dicotomia entre essência e existência, promovendo uma subjectividade situada no mundo ou incarnada. Nesta óptica, o tempo deixa de ser encarado como degradação ontológica, para passar a potenciação ontológica, fonte do *poder-ser* que constitui o próprio sujeito. É esta transmutação da impotência em poder que justifica a acusação dirigida por Levinas a Heidegger de "filosofia do poder", em que o ponto de vista da compreensão e da totalização ontológicas suplanta o da singularidade metafísica. Impôs-se, no entanto, questionar a própria legitimidade da crítica levinasiana, nomeadamente no que diz respeito à redução do Ser a um conceito genérico, de que os entes seriam meras modalidades. Tornou-se mesmo possível descortinar, nos últimos textos de Heidegger, uma alteridade para além do ser que, enquanto puro dom, se assemelharia ao absolutamente Outro levinasiano.

Ao diálogo implícito com Heidegger é dedicada toda a segunda parte da dissertação, através de temas como o do *Há*, da vida económica ou da arte, enquanto expressões de uma ontologia a ser confirmada para ser ultrapassada. No intuito de uma melhor explicitação das teses levinasianas, procurou-se acompanhar, ao longo dos dois primeiros capítulos, a descrição fenomenológica da emergência da subjectividade a partir da inversão da diferença ontológica entre o ser e o ente, desde *De l'existence à l'existant* até *Totalité et Infini*. Contrariamente à perspectiva heideggeriana, para o Levinas das primeiras obras, o ente não se abre à transcendência do ser, destituindo-se de substancialidade própria, mas *põe-se* na existência, contrai-a, tomando forma hipostática. Do mesmo modo, a pura existência não aparece como o horizonte último de inteligibilidade do sujeito, mas o seu ponto de partida, esse Neutro blanchotiano, onde apenas *Há* (ser) e nada *é* (ente), constituindo-se a subjectividade nesse reiterado *esforço para ser* (um existente), sempre fracassado e aberto a uma alteridade salvífica, na própria impossibilidade de se autoconstituir.

Já em *Totalité et Infini* se assiste à ênfase do elo com a alteridade, posto desde o início como resultando simultaneamente da separação metafísica do eu e da contracção cridora do Outro. Temas como a fruição ou o viver de... atestam a precedência do ponto de vista axiológico sobre o ontológico, substituindo a *queda* (*das Verfallen*) heideggeriana pela felicidade de um ser plenamente auto-suficiente na própria dependência em que se encontra do mundo que o rodeia.

Por sua vez, metáforas como a da *morada*, do *feminino* ou do *trabalho*, constituintes da noção global de economia, consolidam a identificação do eu lábil da fruição em eu-*mesmo*, centro perspectivico de toda a realidade exterior. A lógica argumentativa que se procura desenvolver neste ponto vai no sentido de mostrar como só um enraizamento ontológico radical pode preparar o advento traumático da alteridade, ao passo que incluir o outro na constituição ontológica do eu, à maneira do *Mitsein* de Heidegger, é fazê-lo entrar desde logo na esfera do Mesmo e retirar-lhe alteridade. Neste sentido, o tema da arte, a que é dedicado o último capítulo desta parte, irá comprovar, pela negativa, a necessidade de transcender a esfera ontológica do Mesmo em busca de um sentido outro.

Foi o intento primordial, na abordagem do papel da arte em Levinas, pôr em relevo a incompatibilidade desta com os pressupostos éticos de onde o autor parte. Com efeito, a plasticidade inerente a todas as artes, dado o cariz imagético-representativo que lhes é comum, inverte a relação entre a imagem e o real, pondo aquela como modelo deste, o que, no limite, leva à indistinção entre ambas as esferas e à transformação do real em pura irrealidade e insignificância. O recurso a vocábulos como *exotismo* e *fim do mundo* para designar a arte mostram bem como esta representa o retorno ao *Há*, ou seja, a suspensão do tempo e a desestruturação do sentido do mundo e do sujeito, relegado para o estatuto de coisa entre coisas.

Na terceira parte da dissertação optou-se por uma mudança de perspectiva que, no essencial, corresponde à passagem da "ordem da descoberta" à "ordem das razões" ou, em termos da obra levinasiana, à passagem de *Totalité et Infini* para *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Assim, no capítulo inaugural, questiona-se a relação da Filosofia com a transcendência, a partir da tensão que lhe é inerente entre a autonomia de um pensar fundado na liberdade auto-afirmativa do sujeito e a heteronomia ditada pelo desejo insaciável da alteridade. O Bem para além do ser platónico e a ideia cartesiana de infinito, bem como a concepção hebraica de Deus como *Ensof*, serviram de base para a explicitação da irredutibilidade do Outro à imanência do *cogito* e para a descoberta de uma nova dimensão do sujeito, não apenas ontológica, mas ético-metafísica: a criaturalidade. Como criatura, este não é apenas finito, mas absolutamente responsável perante o Outro que o precede no tempo e o cria, originando entre ambos um elo inextirpável, em que a pura passividade perante outrem substitui o princípio da acção como constituinte da subjectividade autónoma.

Depois de uma apresentação das categorias filosóficas com que a alteridade se diz, impunha-se uma análise pormenorizada de como esta aparece na relação imediata com o eu. O segundo capítulo destina-se, precisamente, a equacionar a revelação da alteridade pelo Rosto, quer enquanto interdição de matar quer como palavra inauguradora do sentido. Se, num primeiro momento, o Rosto impede, pela sua estranheza e desmesura em relação ao jogo fisionómico com que se manifesta, a redução do outro ao mesmo pelas categorias cognoscitivas, imediatamente a sua expressividade se transforma em apelo e exigência de resposta. Nesta simbiose entre Rosto e Palavra encontrou-se o fundamento para uma

filosofia da linguagem em Levinas, distinta das propostas estruturalista, fenomenológica e ontológica, cuja inspiração buberiana num princípio eminentemente dialógico se torna evidente. No entanto, há que ressaltar a recusa levinasiana em aceitar a reciprocidade no diálogo eu-tu e a defesa intransigente de uma assimetria transformada em *altura* de onde o outro me interpela, capaz de salvaguardar a natureza ética do diálogo, em que todo o apelo é ordem e toda a resposta responsabilização. A fecundidade de tal relação só poderá revelar-se no brotar de uma nova temporalidade, em que não haja retorno ao mesmo, mas instituição de um absolutamente novo, dito, de forma paradigmática, pela relação de paternidade e de filialidade.

As modificações introduzidas na temática do Rosto em obras imediatamente posteriores a *Totalité et Infini*, no sentido de uma maior aproximação à vivência bíblica, assim como a aparente mudança de perspectiva de Levinas, patente na passagem de uma "metafísica do Rosto" a uma "metafísica da subjectividade", constituem o núcleo central do terceiro capítulo. A introdução de temas como o do Rosto ou do Enigma, onde o princípio da evidência teórica deixa de ser critério de verdade, dando lugar ao excesso de sentido veiculado pelos sinais deixados aquando da passagem da transcendência, exige que à imediatez da resposta ética ao outro se associe uma "hermenêutica da ambiguidade". Com esta expressão procura-se dar conta da incerteza e insuficiência da própria resposta ética, da incapacidade de decidir definitivamente entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, uma vez que cada um se transforma no seu contrário quando tomado em absoluto. A própria relação eu-outro estaria sujeita a esta ambiguidade de raiz, onde a alteridade e transcendência do Outro se diz pela unicidade e imanência do eu, ou seja, pela *substituição*. É este sujeito destituído de identidade própria e investido pelo Outro que compõe o núcleo problemático de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Responder pelo outro até à substituição, sem que a recíproca seja válida, constitui o próprio conteúdo da subjectividade ética, o qual tem a sua expressão bíblica na coincidência entre o eu e o *Eis-me* de Isaías e o seu modelo de acção no "fazer antes de ouvir". Concluiu-se, desta estrutura subjectiva, que a linguagem é, na sua origem, *performativa*, representando a forma descritiva apenas a tradução/traição desse "fazer" primevo. Toda a dialéctica do Dizer e do Dito se funda nesta ambiguidade de uma tradução reflexiva do agir que o trai ao fixá-lo conceptualmente, mostrando-se a tarefa hermenêutica infinita, como o testemunha a própria produção talmúdica.

Finalmente, o último capítulo pretende mostrar a necessidade de recuperar a dimensão ontológica "depois da ética", de que o Direito, a Política e a História são expressões privilegiadas. No interior da dinâmica da tradução-traição, o advento do terceiro como instância relativizadora da relação dual eu-tu nivela a assimetria que a define, pondo-a a par do princípio de justiça ou de equidade, único válido para uma totalidade de indivíduos. Por seu turno, a incompatibilidade entre a ética e a política, enquanto esta última exprime a racionalização da luta mais primitiva pela sobrevivência, deverá transformar-se em diálogo entre a institucionalização da relação ética, pela política, e a crítica a toda o poder políti-

co, pela ética. Quanto à História, como esquema último de inteligibilidade do real, deverá subordinar-se a um juízo escatológico, emitido do ponto de vista de um absoluto an-histórico, capaz de recuperar a dimensão de singularidade e interioridade próprias a cada um dos seus agentes e que ela ignora quando os identifica com as acções e obras submetidas à sua própria cronologia.

Em termos de conclusão, ressalve-se que a própria Filosofia se encontra no cerna da ambiguidade linguística e da dialéctica da tradução/traição, pois, enquanto saber constituído, é do domínio da descrição e da reflexão, mas, por outro lado, enquanto consciente da traição de todo o saber reflexivo ao Dizer originário, é atitude questionante e responsável, subordinando-se ao desejo da transcendência que faz dela, nas palavras de Levinas, não "amor da sabedoria", mas "sabedoria do amor ao serviço do amor".

*

RICOEUR E A EXPRESSÃO SIMBÓLICA DO SENTIDO

por **Carlos João Nunes Correia** (Universidade de Lisboa)

Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993, 798 pp.

Foi nosso propósito, nesta dissertação, mostrar as implicações fundamentais que o conceito de *símbolo* — pelo menos na forma como é tematizado, por Ricoeur, a partir dos anos 70 — tem na delimitação da esfera do *sentido*.

Somos muitas vezes levados a pensar que um símbolo se esgota, segundo Ricoeur, num objecto de interpretação no qual podemos surpreender, para lá da sua significação imediata, corrente e literal, uma outra significação. O símbolo seria assim uma expressão de «dupla significação» ou de «duplo sentido».

Embora esta definição não seja em si mesma incorrecta, ela é a meu ver imprecisa. Por duas razões: em primeiro lugar, porque não distingue claramente o símbolo de outras formas de expressão na qual a ambiguidade de significação é um traço dominante (metáforas, proposições irónicas, metonímias, etc.); em segundo lugar, porque transforma o símbolo num objecto de exegese entre tantos outros, perdendo-se assim o decisivo da expressão simbólica e que se encontra, a nosso ver, no poder operativo e transformador da relação entre a nossa ipseidade e o mundo real. O «duplo sentido» do símbolo coincide, na nossa interpretação, com o poder de transfiguração que determinados actos de linguagem (sejam eles metafóricos ou narrativos) detêm em relação às múltiplas formas de expressão estereotipadas da expressão.

Sustentamos, por conseguinte, a tese segundo a qual o simbólico em Ricoeur dá conta do *poder de transfiguração do real* que é proporcionado pela construção de *modelos linguísticos* (como são o caso da *metáfora* e da *narrativa*), que embora desprovidos de denotação e de referência não deixam de possuir efeitos referenciais assinaláveis. Enquanto tais, os modelos linguísticos constituem objectos irreais. Só que esta «irrealidade» é condição de possibilidade não só de

uma redescritção da experiência, como também de uma transfiguração do mundo em que estamos inseridos. Um exemplo: quando Fernando Pessoa nos diz, no *Guardador de Rebanhos*, que «a minha alma é como um pastor» tudo indica estarmos perante um enunciado desprovido de denotação empírica. Não existem no mundo empírico almas com a forma de pastores. E, todavia, se assumirmos o postulado de Gadamer de que a arte não é indiferente a uma expressão da verdade (tese que, sob uma outra terminologia é sustentada por Goodman, ao falar-nos da dimensão cognitiva da arte), a expressão poética de Fernando Pessoa tem uma intencionalidade referencial (não é apenas um puro jogo estético de palavras). A expressão poética citada — «a minha alma é como um pastor» —, não só permite uma redescritção dos nossos estados anímicos, como essa redescritção promove uma transfiguração no nosso próprio acto de ser. Se o verso de Fernando Pessoa tiver sentido para mim, essa nova visão semântica, que a metáfora me proporcionou, transfigurar-se-á simbolicamente o *ser* da minha própria alma.

É inegável, como o próprio Ricoeur reconhece, a influência, neste ponto preciso da teoria da linguagem e da comunicação de Jakobson. Este linguista sustenta a tese que os enunciados poéticos embora não detenham uma referência imediata, não deixam, no entanto de possuir um outro nível de referência designado pela expressão «*split reference*» (referência desdobrada ou cindida). Ricoeur acrescenta que só é possível aceder a esta referência desdobrada própria dos enunciados poéticos através da anulação da referência imediata. Para que seja possível uma libertação de uma referência de segundo grau torna-se necessário que esta seja construída a partir da negação da referência de 1º grau. Da mesma forma que, num conto, a voz narrativa, não coincide necessariamente com o escritor — este último tem a liberdade de se colocar numa perspectiva que não é necessariamente a sua para narrar a história —, pode construir-se um mundo habitável — sem dúvida sem tradução imediata nos objectos reais da experiência — mas que não deixa de ser possível. Por exemplo, o sanatório de Berghof, descrito na *Montanha Mágica* de Thomas Mann, pode nunca ter existido; a sua invenção ficcional cria, no entanto, um *mundo possível* (ou como diz Ricoeur — um «laboratório de experiências possíveis») a partir do qual cada leitor irá não só redescrever, mas reconfigurar a sua experiência real (linguagem, cultura ou ideologia e temporalidade). O meu mundo é aquele que é articulado pelas redes linguísticas, culturais e temporais da experiência. O mundo da obra é um mundo possível que reconfigura linguisticamente, culturalmente e temporalmente o nosso próprio mundo.

Nesta criação de um mundo possível (mundo da ficção) conjugam-se dois movimentos decisivos para a inteligibilidade da questão da expressão simbólica em Ricoeur. Por um lado, o mundo da ficção distancia-se do mundo da experiência (situação), só que essa distanciação vai permitir uma nova redescritção e transfiguração da experiência. Ora, só podemos ampliar o horizonte da nossa percepção elevando-nos a um ponto mais elevado que nos permita circunscrever o espaço no qual estávamos imersos. É esse, a nosso ver, o sentido eminente das grandes criações literárias da humanidade. Oferecem-nos perspectivas novas nas quais podemos observar e transformar a experiência.

Um exemplo paradigmático: a tragédia de Sófocles, o *Rei Édipo*. Como se sabe, o enredo, a intriga da tragédia de Sófocles inicia-se com uma peste que invadiu a cidade de Tebas e que impele os cidadãos a solicitarem a ajuda do seu rei, Édipo. É possível que Sófocles tenha pensado na peste que assolou a região no ano 430 a.C. Independentemente do significado que conferimos ao símbolo da peste, seria, a nosso ver, redutor reduzir o sentido da obra deste autor à descrição das consequências trágicas e reais da doença microbiana. A verdadeira obra é aquela que se eleva acima da situação conjuntural que a fez nascer e que tem o poder de interrogar qualquer situação.

A este duplo movimento de distância e de reapropriação, de ausência e de presença (e que não deixa de ser paralela com a relação fenomenológica entre *redução* e *constituição*), Ricoeur dá o nome de «*função simbólica*». Um exemplo simples é aquele que podemos encontrar na relação entre linguagem e realidade. Por um lado, toda a linguagem supõe uma distância de si própria em relação aos objectos da experiência. O conceito linguístico de «dupla articulação» expressa bem essa situação. A linguagem verbal humana tem o poder de designar qualquer experiência, na medida em que por mais pobre e limitado que seja o vocabulário de um indivíduo, ele tem sempre a possibilidade de expressar a sua experiência articulando e combinando termos e sons (morfemas e fonemas) que já domina previamente. Se houvesse um termo para cada objecto singular, o léxico que teríamos de dispor ultrapassaria os limites da memória humana. E todavia, esta distância da linguagem em relação aos objectos da experiência é proporcional ao poder de expressão praticamente infinito da linguagem verbal humana.

I

O conceito de «função simbólica» implica, deste modo, a dialéctica entre dois movimentos aparentemente contraditórios sobre a experiência do sentido. Por um lado, podemos falar de uma «estrutura transcendental do sentido». Com esta noção ricoeuriana queremos retratar uma situação que é paradoxalmente defendida pela fenomenologia e pelo estruturalismo. Não existe uma linha de continuidade entre o não-sentido e o sentido; existe, sem dúvida, uma progressão dos conhecimentos, mas esta progressão tem como possibilidade o posicionamento prévio do mundo como expressão de um horizonte intencional de sentido. Mas, por outro lado, a função simbólica designa identicamente, em Ricoeur, o poder operativo e transfigurador da experiência.

A interpretação da questão do símbolo, em Ricoeur, à luz da «função simbólica» levanta, a meu ver, inevitavelmente duas questões. O que é que diferencia o conceito ricoeuriano das noções de *função simbólica* em Cassirer e em Lévi-Strauss?

1. Ernst Cassirer foi talvez o primeiro autor a alertar-nos para a ilusão de um «simbolismo natural» (expressão de Ricoeur no ensaio de 63, *Estrutura e Hermenêutica*), visto que o símbolo representa uma operação de sentido. Não é possível uma leitura substancial ou arquetípica dos símbolos. A partir da antinomia entre função e substância, Cassirer mostra-nos que o simbolismo está do lado da

função. Designa uma operação intrínseca a todas as formas que articulam a totalidade da experiência humana. Pode-se assim circunscrever um conjunto de formas simbólicas (a linguagem, o mito, a arte, a religião, a história, a ciência) que dão corpo à experiência cultural, ao espírito humano. Mais do que determinar as condições de possibilidade do conhecimento humano, as formas simbólicas permitem traçar a morfologia do espírito.

A posição de Ricoeur sobre a interpretação funcional do simbólico (*das Symbolische*) em Cassirer variou consideravelmente. Diz-nos Ricoeur, no I livro do *Da Interpretação* (1965), que a sua noção de símbolo se deve posicionar entre uma definição estreita (como puro sinal formal e convencional) e uma demasiado ampla, a de Cassirer, que identifica a função simbólica com a função de mediação através do qual o espírito humano constrói os universos da percepção e do discurso. Em 1983, na obra *Tempo e Narrativa* (1º livro), parece ainda retomar a sua noção de símbolo situado entre uma definição estreita e ampla. Só que enquanto o «estreito» continua a designar o conhecimento simbólico por signos abreviados, a definição excessivamente «ampla» passa a retratar as expressões de «duplo sentido» como a metáfora. E surpreendentemente Ricoeur identifica-se com a tese de Cassirer — *símbolos como funções de articulação da experiência inteira*. Convém sublinhar que esta alteração só teria sido possível depois dos estudos de Ricoeur sobre Habermas, em particular aqueles que abordam a questão da acção, em particular quando o nosso autor defende que a práxis é indissociável da cultura ou da ideologia (o conjunto de interpretantes da acção). Antes de podermos criticar a ideologia como distorção temos de colocar a hipótese que toda a práxis já está impregnada («pregnância simbólica») do universo simbólico. Todavia, esta aproximação teórica em relação à filosofia de Cassirer, não significa uma coincidência de pontos de vistas dos dois autores. A operação funcional dos símbolos aponta para dois horizontes distintos. Em Cassirer, trata-se de efectuar uma tipologia do espírito. Em Ricoeur, são as produções criativas e poéticas da linguagem que operam funcional e simbolicamente.

2. A noção ricoeuriana de função simbólica é devedora identicamente do pensamento de Lévi-Strauss. Essa influência é reconhecida pelo autor, no *Conflito de Interpretações* («A questão do sujeito: o desafio da semiologia»). Neste texto, Ricoeur sublinha a importância decisiva de um pequeno ensaio de Lévi-Strauss intitulado, «Introdução à obra de Marcel Mauss». Reconhecendo a importância decisiva da obra de Mauss (que, a meu ver, se consubstancia na noção de «facto social total», assim como no carácter relacional e estrutural de troca e de dom como princípio explicativo de todo acto comunicativo numa sociedade), Lévi-Strauss defende a ideia segundo a qual Mauss procurou explicar o simbólico pela sociedade, enquanto deveria antes ter explicado a sociedade pelo simbólico. Daí a afirmação célebre, que cito, «toda a cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos (linguagem, relações de parentesco, relações económicas, arte, ciência, religião)». O simbólico expressa, como em Ricoeur, a irrupção do acto de significação para lá da experiência do conhecimento, ou como diz Lévi-Strauss «o universo inteiro, de uma só vez,

tornou-se significativo». Daí que Ricoeur aproxime a noção de *função simbólica* da *redução fenomenológica*, pois em ambos os casos apreendemos o mundo como uma unidade, ou horizonte de significação que importa posteriormente destrinçar os seus elementos.

Se assim é, o que é que diferencia o pensamento dos dois autores sobre a função simbólica? São várias as diferenças que importa assinalar: 1ª O conceito de função simbólica em Lévi-Strauss esgota-se no acto de suspensão; torna-se necessário, para Ricoeur, reconhecer o reverso positivo, o de *doação de sentido* (doação como o momento positivo da redução fenomenológica). Passa-se assim de um nível estritamente semiótico ou semiológico («significante flutuante» cortado do seu significado) para um plano semântico. Em vez de ficarmos situados no plano do signo, em que o sentido é apenas uma operação diferencial e relacional (cuja raiz se encontra na fonologia de Troubetzkoy), optamos por uma noção de sentido enquanto expressão referencial de um mundo. Para Ricoeur, é a semântica que possibilita o signo e não o inverso.

Ora, todo o discurso para lá de dizer o mundo, implica uma auto-referência, isto é, uma referência em relação ao sujeito. E esta é, a meu ver, a segunda (2ª) grande diferença entre os dois autores. Lévi-Strauss visa com a noção de função simbólica dissolver a noção de um sujeito fundador, transcendental (o sujeito é essa «criança mimada que ocupou demasiado tempo a nossa atenção»), apelando para um inconsciente estrutural que estaria na raiz de todo o nosso acto de pensar. Ora, para Ricoeur, a questão da referência a si próprio do discurso é uma interrogação nuclear para dar conta da passagem da inteligibilidade (ou significação) em direcção ao tema do sentido. Lévi-Strauss critica expressamente Ricoeur por este visar o *sentido do sentido* («*le sens du sens*»), a que este lhe responde que o «sentido» não é mais do que um segmento do acto de compreensão de si próprio. A questão da subjectividade, melhor dizendo da ipseidade, não deve passar, segundo Ricoeur, nem pela exaltação da consciência (que acaba por reduzir a ipseidade a uma substância que pensa), nem pela destituição radical (à maneira de Hume e de Nietzsche). O sentido não é somente o que «saboreamos» (Lévi-Strauss), é algo que nos alimenta, que permite o preenchimento efectivo da evidência transcendental de nós próprios, da proposição «eu sou». A função simbólica não é apenas uma regra anónima, mas implica antes o acto fundamental da redução transcendental enquanto «retorno a si a partir do seu outro». A terceira diferença (3ª) entre os dois autores é similar àquela que confrontámos em Cassirer. A função simbólica não é apenas uma regra operatória, é uma regra de transfiguração do mundo. Para que isso seja possível torna-se necessário não dissociar o simbólico do imaginário. Se nós omitirmos a vertente imaginária, perdemos as três raízes da função simbólica: cósmica, onírica e poética.

II

Embora Ricoeur rejeite a noção de um simbolismo natural (i.é. a ideia de que há um simbolismo substancial) recusa identicamente a noção de função simbólica enquanto regra anónima e estrutural (artificial e desenraizada), passando a

sustentar o carácter operativo do símbolo não tanto sobre si mesmo, mas sobre o real (o símbolo parte do mundo para voltar a ele). Qual a razão fundamental desta recusa? Ela está na percepção ricoeuriana de que o símbolo não só implica distância (por exemplo, quando se constituem modelos ficcionais a partir dos quais o mundo é perspectivado), mas também apropriação, senão mesmo reapropriação. Um símbolo não é apenas uma pura experiência semântica, visto que supõe, como mostrou a psicanálise, uma inscrição no nosso próprio corpo. Daí a dupla vertente *representativa* e *energética* proposta pela psicanálise. O simbólico supõe um sentido incarnado, enraizado. Se não houvesse esse enraizamento, essa incarnação (como mostrou G. Marcel) estaríamos em face de uma significação formal (que no limite se torna apenas redundante, pura equivalência tautológica).

A noção de um *sentido enraizado*, de uma significação que não se reduz ao plano da pura idealidade semântica, constitui, a meu ver, uma das primeiras inspirações do pensamento ricoeuriano. A apreensão da natureza do cogito (da subjectividade) a partir da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário traduz uma alteração substancial em relação ao modelo perceptivo, senão mesmo representativo da fenomenologia. Em particular a noção de desejo não se restringe ao plano da pura motivação racional, nem da mera causalidade natural e mecânica. Desde muito cedo, Ricoeur vai constituir a nossa ipseidade a partir da noção espinosista de *conatus*, enquanto desejo de preservar no seu próprio ser. Ora, a noção psicanalítica de inconsciente permite ao pensamento ricoeuriano mostrar a conjugação entre o plano semântico e o plano energético (ou «económico»). O sentido não se reduz a uma dimensão estritamente semântica. Para Ricoeur, o sentido está para lá do acto de significação, independentemente de situarmos essa significação na «unidade intencional» (Husserl), na «unidade referencial de identificação» (Frege), ou no uso intrínseco à sua enunciação (Wittgenstein). O sentido implica a presença de dimensões involuntárias do sujeito, o que supõe que só poderemos ter um conceito autêntico de subjectividade (o «cogito integral») quando soubermos reconhecer planos de motivação e de espontaneidade corporal («afecção», «sentimento», «hábito», «emoção») que transcendem a pura inteligibilidade e que concorrem efectivamente para a decisão voluntária.

Este problema — o de um sentido feito carne — está presente na distinção husserliana entre *Leib* (que Levinas traduz por «corpo orgânico» e Ricoeur por «corpo próprio») — o único corpo que não é só *Körper* (corpo físico), o *Leib* enquanto «corpo que disponho de uma forma imediata». O *corpo próprio* é, segundo as palavras de Ricoeur, o «eu existente», atestando-nos a presença de uma passividade constitutiva da subjectividade humana, ao processar-se um descentramento da nossa intimidade subjectiva. Ele é sinal de uma «ambiguidade» (expressão pontiana) na medida em que pode ser experienciado como outrem de nós, sem abandonar a situação originária de nos pertencer. A noção de incarnação («corpo próprio») não traduz apenas, como é tradicional na fenomenologia, o reconhecimento de um plano antepredicativo. O mundo da vida (a «Lebenswelt» fenomenológica), esse horizonte radical de sentido, *consubs-*

tancia-se no conjunto de produções simbólicas e culturais da existência humana. Não se trate apenas de postular a esfera de pertença entre a subjectividade e o mundo, mas, sim, de apreender nela a expressão da acção criadora e inconsciente do ser humano.

O aprofundamento da noção de subjectividade (cogito) conduz Ricoeur a distinguir as noções de *cogito* e de *ipseidade*. Melhor dizendo, a ipseidade constitui o centro fundamental da subjectividade e que Husserl já anunciara na noção fenomenológica da «presença viva a si próprio» (*Selbstlebendige*). Só que o acesso a si próprio implica a superação da consciência como ponto de referência último, na medida em que a consciência é sempre um «segundo momento». Enquanto a noção de sujeito é ainda excessivamente impessoal, neutra, pelo contrário, a *ipseidade* implica um testemunho vivo de si próprio na acção e no mundo.

A noção de ipseidade brota de uma reflexão sobre a noção de identidade. Trata-se de construir uma noção de identidade do «próprio» e não do «mesmo». Essa identidade do próprio não se reduz a uma identidade quantitativa (em que o diferente seria o plural), não se restringe a uma identidade qualitativa (da semelhança e da desigualdade), nem numa identidade substancial (o *mesmo* para lá das diferenças). Quando conseguimos pensar a identidade em termos temporais e não substanciais, quando a constituição da identidade passa pela sua relação constitutiva com alteridade, estamos a tematizar a noção de ipseidade. Ipseidade do indivíduo ou de uma comunidade que se descobre na identidade narrativa em que o sujeito se reconhece a si próprio e não tanto no acto de afirmação auto-reflexivo de si. Ipseidade que está igualmente presente na estima de si (plano ético) e que no seu cruzamento com a normatividade moral permite estabelecer a possibilidade de uma verdadeira sabedoria prática. É essa esfera de pertença entre a ipseidade e o mundo que constitui o ponto de partida e de chegada da actividade simbólica do homem.

III

Em jeito de conclusão, gostaríamos de mostrar as consequências desta visão do símbolo como espaço de distância e de pertença (sentido enraizado na carne) para uma teoria hermenêutica que não esqueça a sua inspiração fenomenológica fundamental. Se a função simbólica traduz a estrutura essencial do acto de significação (pertença e distanciação), a antinomia metodológica entre compreensão e explicação não se fundamenta. Para Ricoeur, a explicação constitui o momento metódico da compreensão, sendo tarefa da interpretação proceder a um movimento constante de apropriação dos dados apreendidos pela explicação. Daí a divisa de *Tempo e Narrativa*, segundo a qual é necessário «explicar mais para compreender melhor». Dentro da mesma orientação, também não se legitima os termos da discussão que se trava, desde os anos 60 (desde a publicação de *Verdade e Método*), entre as escolas hermenêuticas (Gadamer) e crítico-reflexivas (Habermas). Para Ricoeur, a reflexão crítica é um momento essencial de toda a

experiência hermenêutica. A distância não abole a experiência de pertença hermenêutica mas confere uma nova legitimidade à «consciência histórica». Toda a compreensão implica uma pré-compreensão (não há compreensão sem pressupostos), um horizonte de inteligibilidade; todavia, não é possível captar o sentido inédito, inovador, de uma obra se não se distanciar, num primeiro momento, a obra do seu horizonte. Sem a reflexão crítica, sem a distanciação metodológica da explicação, nunca conseguiria apreender esse momento simbólico em que a obra refigura e transforma a tradição.

*

A EXEMPLIFICAÇÃO NA FILOSOFIA DA ARTE DE NELSON GOODMAN

por **Maria do Carmo Gaivão Tavares d'Orey** (Univ. de Lisboa)

Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1992.

Em filosofia, uma noção deve ser apreciada pelo trabalho filosófico que consegue realizar. Quando essa noção é aplicada a um domínio já estabelecido e sistematizado, há que analisar, em particular, qual o seu contributo no que toca aos problemas para os quais os conceitos anteriormente disponíveis não tinham oferecido respostas satisfatórias. Considerações no que respeita à economia, simplicidade e elegância das soluções devem também ser tomadas em conta na sua apreciação.

Tem sido unanimemente reconhecido que a *exemplificação* constitui o mais original e promissor contributo de Goodman para a filosofia da arte. Mas, também, que levanta vários problemas e que o seu estudo, sistematicamente desenvolvido, ainda não está realizado. O objectivo da minha dissertação foi o de contribuir para esse estudo integrando, sistematizando e alargando as observações de Goodman dispersas em várias obras e, em particular, mostrando como a exemplificação contribui para resolver alguns dos problemas filosoficamente mais importantes da arte.

Dividi o meu trabalho em duas partes. A primeira ocupou-se com o aparato conceptual, essencialmente lógico e simbólico. Consistiu, primeiro, na análise e comparação das propriedades sintácticas e semânticas dos diferentes *sistemas simbólicos*, nas artes e fora das artes; em seguida, no estudo do funcionamento particular dos *sistemas exemplificativos*, construindo uma definição de exemplificação e analisando as suas propriedades formais enquanto relação. Só depois de realizado este trabalho, foi possível abordar os problemas especificamente estéticos de que se ocupou a segunda parte.

A maior parte desses problemas pode, sem grande esforço, ser reconduzida a uma das seguintes questões: (1) a que diz respeito à *definição* de arte; (2) a que diz respeito à *interpretação* das obras de arte (daqui em diante, abreviarei para o.a.); (3) a que diz respeito à sua *avaliação*. Retomando esta ordem da estética

tradicional, procurei construir explicações, em termos de funcionamento simbólico, e em particular exemplificativo, para as operações lógicas que se encontram envolvidas na nossa prática comum de identificar, interpretar e avaliar as o.a. Passo, agora, a resumir o que foi possível adquirir trabalhando com a noção de exemplificação. Resumirei depois o que ficou por fazer.

No que respeita ao primeiro grupo de problemas, foi frequentemente considerado que fundar a arte na simbolização trazia vantagens, do ponto de vista prático, por facilitar a explicação de várias questões. Havia no entanto uma dificuldade lógica, ou de princípio, que parecia insuperável. Uma vez que muitas o.a. não denotam o que quer que seja — como é o caso das artes plásticas abstractas, grande parte do bailado, a maior parte da música e quase toda a arquitectura — concluía-se que não eram referenciais e, conseqüentemente, que não poderiam ser simbólicas. Mas a denotação é apenas uma forma de referência. A grande inovação introduzida por Goodman foi ter chamado a atenção para essa outra forma, tão vulgar e tão utilizada, mas filosoficamente tão ignorada, que é a *exemplificação*. Através da demonstração do funcionamento exemplificativo das pinturas consideradas «puras», foi possível mostrar que todas as o.a. são símbolos e referem, mesmo quando não têm qualquer função denotativa. Uma teoria unificada da arte, na base da simbolização, tornou-se viável.

No que respeita ao segundo grupo de problemas, a exemplificação encontra-se no centro da construção de soluções para as mais importantes e debatidas operações que intervêm na interpretação das obras de arte.

Permite solucionar as dificuldades em dar conta, no âmbito de uma teoria geral da referência, dos casos de *representação fictícia* e *representação-como* e contribui para viabilizar uma caracterização da *representação icónica* que não é baseada apenas na noção, só por si inoperante, de semelhança.

Está na base da resposta para a questão, central em qualquer teoria da *metáfora*, de saber qual a relação entre o referente literal e o referente metafórico, a qual é explicada em termos de coexemplificação de propriedades compartilhadas. Articulando depois a teoria da exemplificação com a teoria da metáfora, a *expressão* foi construída como *exemplificação metafórica*. A grande vantagem desta solução é a de considerar as propriedades expressas como propriedades objectivas das obras de arte, sem as fazer depender dos sentimentos, sempre aleatórios e difíceis de determinar, do artista ou dos espectadores, ouvintes ou leitores.

Encontra-se numa posição estratégica na cadeia referencial que transmite a *alusão*, a qual, entendida como referência indirecta e complexa, não pode ser explicada sem a sua intervenção. É também, e agora de uma forma exclusiva, o funcionamento referencial que permite construir elegantemente o modelo lógico do processo de criação artística chamado *variação*, até aqui filosoficamente ignorado. É ainda a função simbólica que se encontra implicada nos traços do *estilo* que têm sido geralmente reconhecidos como os mais relevantes, mas insuficientemente caracterizados como formais ou estruturais.

Passando para o terceiro grupo de problemas, a exemplificação foi decisiva para viabilizar uma caracterização do *valor* da arte que permite ultrapassar muitas das dificuldades anteriores. Ao assegurar a referencialidade de todas as obras de arte, a exemplificação tornou possível defender que o objectivo primordial da arte é o saber ou a compreensão e, como consequência, fundar o valor estético das o.a. nas suas potencialidades cognitivas. Esta solução tem a vantagem de pôr fim aos longos e infrutíferos esforços para discriminar um valor que seja especificamente estético. Não há já que opor a arte e a ciência. Dicotomias vagas, mas profundamente enraizadas são superadas: não mais de um lado a beleza, a intuição e a emoção e, do outro, a verdade, a racionalidade e o saber, porque nenhuma destas propriedades é privilégio da arte nem da ciência e todas são insuficientes para distinguir uma da outra. A tarefa comum a ambas é a construção de mundo através de sistemas de símbolos e o valor de qualquer delas depende da correcção das construções realizadas.

Quando analisámos o papel da exemplificação no que respeita à compreensão cognitiva obtida através da *ficção literária*, da *pintura figurativa* e da *pintura abstracta*, os resultados mais relevantes foram os seguintes:

— Está no centro da construção de respostas para as quatro questões mais debatidas no domínio da *ficção literária*. A distinção entre a *ficção* e a *não ficção*, o problema da *verdade* e da *referência* da linguagem ficcional, o carácter *cognitivo* das ficções e a explicação para a nossa *reacção emotiva* em relação a obras desta natureza devem ser explicadas em termos do funcionamento exemplificativo das o.a.

— É a função simbólica cognitivamente mais interessante da *pintura figurativa*. Com efeito, é a que nos autoriza a alargar as informações obtidas através das o.a., para além delas mesmas, projectando as suas propriedades para uma visão do mundo que não só enriquece a nossa compreensão imediata como vai determinar os nossos futuros encontros com outras coisas.

— Constitui a base da caracterização da *pintura abstracta* de uma forma que, ao contrário das anteriores, não é obtida por simples negação de algumas das propriedades da pintura figurativa. A exemplificação é a origem, a finalidade e a justificação da arte abstracta. A consequência mais notável deste facto é a de explicar porque é que as o.a. que não representam nem exprimem o que quer que seja, longe de serem meros objectos decorativos, contribuem de forma tão poderosa para organizar a nossa experiência visual do mundo.

Nenhum compromisso com o nominalismo de Goodman foi requerido para esta discussão. Ao contrário, o extensionalismo foi totalmente assumido. Um símbolo faz sempre referência a uma coisa, seja ela um objecto ou outro símbolo, o qual é também, obviamente, um objecto. Isto significa que não se recorreu nunca, para a explicação dos problemas, a noções tais como as de intenções, sentido, conotações, conteúdos de pensamentos e essências, embora uma justificação do extensionalismo não tivesse cabimento neste estudo. Consequentemen-

te, o método utilizado foi o de Goodman, enquanto método analítico na sua forma construtivista e extensionalista, mas não na sua forma nominalista.

É claro que a opção pelo extensionalismo não vai sem algumas dificuldades. As explicações para a linguagem metafórica, para a linguagem da ficção, da plurissignificação, da alusão, para a distinção entre o *que* e o *como* é dito ou representado, centrais para os problemas estéticos, são muitas vezes construídas recorrendo às noções de sentido, conotação, etc., acima mencionadas. Estas dificuldades foram ultrapassadas recorrendo apenas a dois expedientes: alargar a noção de referência para incluir a exemplificação e tomar em consideração as extensões secundárias dos termos. A vantagem foi a de poder dar conta de toda a exuberante riqueza do universo estético com um mínimo de recursos metafísicos.

No entanto, o estudo sobre o papel da exemplificação na arte não ficou de forma alguma completamente realizado, no que respeita ao seu carácter cognitivo. Esta realização implica o prosseguimento de duas investigações fundamentais.

Em primeiro lugar, uma epistemologia que inclua o funcionamento cognitivo dos símbolos não verbais, como os da maior parte das artes, exige um estudo completo da *correção* como critério de aceitabilidade para as construções realizadas através desta espécie de símbolos. Deve, em particular, desenvolver uma explicação dos critérios de aceitabilidade aplicáveis aos símbolos estéticos exemplificativos: quais são, o que os justifica e com que amplitude se aplicam. Este estudo só em parte foi esboçado no meu último capítulo.

Por outro lado, uma vez que uma tal epistemologia deve ser entendida como *filosofia da compreensão* e não como *teoria do conhecimento*, com o sentido que esta noção tem na filosofia contemporânea, é indispensável a construção de uma teoria geral e desenvolvida da *compreensão cognitiva* que a distinga claramente do *conhecimento* e mostre a sua vantagem em relação a ele. A minha investigação acerca do funcionamento exemplificativo das o.a. foi um passo nessa direcção. Mas só depois de desenvolvida essa teoria mais geral, o valor cognitivo das o.a. pode ser devidamente apreciado.

Goodman é um autor muito prudente e parcimonioso que só constrói definições quando se encontra absolutamente seguro. Não o acompanhei nessa medida de prudência e contenção e propus definições sempre que os resultados da investigação o permitiram. Foi o caso no que respeita às diferentes funções simbólicas que as o.a. podem executar. Não foi o caso, no que respeita à definição de arte nem do valor da arte. Achei também útil fazer acompanhar o meu trabalho por um resumo das principais teses, e um léxico dos termos técnicos utilizados.

Todas as artes foram visadas, mas por uma questão de economia e unidade elegi uma forma de arte como principal campo para a investigação. Foi a pintura. Tomando em conta as diferentes características das outras artes, poderá ser relativamente fácil encontrar soluções equivalentes para elas.

*

O *PERI IDEÔN* E A CRÍTICA ARISTOTÉLICA À TEORIA DAS FORMAS DE PLATÃO
por **Maria José Marques de Figueiredo** (Universidade de Lisboa)
Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1992.

A questão das relações entre as filosofias de Platão e de Aristóteles chamou, desde sempre, a atenção dos comentadores e dos críticos, especialmente dos do estagirita.

Como é sabido, o Filósofo faz, em diversas passagens da sua obra, duras críticas à filosofia platónica, particularmente à teoria das Formas. Estas críticas encontram-se, no entanto, particularmente condensadas no *Peri Ideôn*, obra perdida de Aristóteles, em dois livros, a que apenas temos acesso através das referências que a ela fazem Alexandre de Afrodísias e o Pseudo-Alexandre, nos seus comentários à *Metafísica*. Neste texto, Aristóteles expõe e discute sete argumentos platónicos a favor das Formas e as suas próprias contra-argumentações, argumentos esses que não encontramos, descritos com a mesma clareza e concisão, em nenhuma outra passagem do *corpus* de qualquer dos dois filósofos. São eles o argumento «das ciências», «do um sobre muitos», «a partir do pensar», «dos relativos», «do terceiro homem», «da mistura das formas e «do uno e da díade indefinida». O enorme interesse deste documento provém, pois, de nele encontrarmos concentradas algumas das principais teses, tanto do platonismo quanto do aristotelismo, e mesmo de nele vermos nascer a tradição da filosofia ocidental.

A dissertação inclui uma tradução dos fragmentos do *Peri Ideôn*, tal como são compilados por David Ross, e um comentário desse mesmo texto. A tese por nós defendida — que procura, fundamentalmente, responder à intrigante questão de saber por que razão Aristóteles, que foi durante vinte anos discípulo de Platão, desvirtua como o faz os argumentos do seu mestre, apresentando-os como privados de sentido e razoavelmente incompreensíveis — é a de que as filosofias de Platão e Aristóteles são, nomeadamente nos aspectos cobertos pelos argumentos de *Peri Ideôn*, incompatíveis, o que resulta numa total incapacidade — quiçá voluntária —, por parte de Aristóteles, de compreender as teses discutidas por Platão.

*

INTERPRETAÇÃO E IMAGINAÇÃO EM *DU TEXTE À L'ACTION* DE PAUL RICOEUR

por **Maria de Fátima de Jesus Rodrigues**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.

A hermenêutica ricoeuriana assume-se como uma «Filosofia do Sujeito». Mas uma «filosofia do sujeito» não se identifica com uma «filosofia da consciência», ainda que seja indiscutivelmente uma filosofia reflexiva. Assim, é necessário percorrer as inúmeras mediações que constituem o sujeito, num projecto em que a hermenêutica se procura efectivar como uma ontologia «longa» da compreensão. Esse esforço exprime-se num movimento dialéctico que vai constituindo, em múltiplas figuras, a articulação entre uma arqueologia e uma teleologia do sujeito. Enquanto orientação «arqueológica», a hermenêutica exerce-se como uma crítica do sujeito, como uma desconstrução das ilusões e da fascinação imediata que escondem da consciência as raízes do desejo e do involuntário. Tal orientação permite-lhe reconhecer que o caminho de constituição do «si» (*soi*) só é viável através da relação dialéctica com os modos de ser da alteridade pois que a identidade do «si» (*soi*) não coincide nunca com a simples presença da consciência a si mesma. A orientação teleológica faz suceder a um primeiro momento «destrutivo» um outro, firmadamente construtivo, onde as articulações procurarão conciliar os conflitos e as múltiplas intencionalidades, sem dissolver no entanto as suas diferenças constitutivas. É na articulação com estes dois modos de constituição do sentido do «si» (*soi*) que a imaginação surge como a mediação metódica fundamental. Na sua concepção da imaginação, Ricoeur parte de duas orientações que se complementam: o esquematismo kantiano e a teoria husserliana das «variações imaginativas». Do mundo do texto ao mundo da acção, da relação com o mundo à relação intersubjectiva com o outro, a imaginação permite o surgimento das categorias que pensam e antecipam o possível do ser e do agir: no «ver...como» metafórico da inovação semântica discursiva joga-se analogicamente o «ser...como» prático, que torna o sujeito hermenêutico sempre simultaneamente um sujeito ético; no «possível» imaginativo, uma suspensão momentânea da referência como «jogo» — a referência indirecta ou ficcional que inaugura uma temporalidade intercalar na qual se antecipa o ser e o sentido do sujeito nos seus múltiplos modos de relação num «como...se» descomprometido e experimental essencialmente lúdico. É este «livre jogo» dos possíveis que permite introduzir o horizonte da criatividade na constituição de sentido projectando-se numa intenção teleológica que dá lugar ao horizonte da esperança como aquele que, sem dissolver as diferenças e as regionalidades, sem recorrer à violência do poder, permite aspirar ao sentido como totalidade.

METAFÍSICA E CRÍTICA EM FICHTE. A *DOCTRINA DA CIÊNCIA* DE 1805por **Diogo Falcão Ferrer** (Universidade de Évora)

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.

Esta dissertação procura justificar-se num triplo sentido. Pretende evidenciar, em primeiro lugar, a fecundidade histórica e conceptual, para a filosofia de Fichte, de centrar a sua interpretação no tema da existência. Apresenta, em segundo lugar, uma análise de carácter monográfico da versão de 1805 da *Doutrina da Ciência*, texto ainda inexplorado pela literatura fichteana*. E visa, por fim, apresentar a tese de que o núcleo de questionamento a partir do qual a filosofia crítica e a metafísica se distinguem é o conceito de existência, na sua divergência com o ser.

Esta divergência manifesta-se, desde logo, como a condição da abordagem do ser, que é por Fichte entendido e também denominado como absoluto. A *Doutrina da Ciência* constitui o questionamento do ser absoluto a partir da descrição da ruptura da consciência de si. Procura evidenciar, então, porque essa consciência se apresenta rompida perante si própria, e porque a identidade é pensada como o absoluto. Este constituirá a denominação do ser para a consciência, e opera como o revelador da sua existência.

Na sua primeira parte, de cariz histórico-conceptual, a dissertação procura evidenciar as prefigurações do conceito de existência, desde os textos da *Doutrina da Ciência* de 1794/95, passando pelas versões de 1801/1802 e 1804. E prossegue, por outro lado, com o acompanhamento da transformação do conceito na versão de 1812.

São, pois, momentos centrais do percurso histórico assim indicado, as questões da finitude e do esforço, primeiro ponto de aplicação de uma doutrina da

* Os únicos escritos a referenciar são os de J. WIDMANN, «Existenz zwischen Sein und Nichts. Fichtes Daseins-Analyse von 1805» (in *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, 1982, pp. 137-151) e «Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre — am Beispiel der Texte von 1801-2 und 1805» (in *Der transzendente Gedanken. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, ed. K. Hammacher, Hamburg, 1981, pp. 143-153). A Bibliografia da dissertação procura abranger o principal dos escritos sobre a Doutrina da Ciência, nos seus momentos mais importantes. O privilégio é concedido aos comentários mais recentes, não obstante, postos estes princípios, incluir a totalidade do século XX. Cumpre pôr em relevo alguns comentários. Os de JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlage der kritischen Vernunft*, (Berlin, 1970), BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel* (Stuttgart - Bad Cannstatt, 1972), RADERMACHER, *Fichtes Begriff des Absoluten* (Frankfurt a.M., 1970), e SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant* (Hamburg, 1983).

ciência que se reconhece, desde logo, como ciência da reflexão. Só no ambiente da finitude e do esforço ou, noutros termos, porque algo se lhe opõe, pode a reflexão revelar-se a si própria. A finitude e o esforço, característicos da reflexão, revelarão a distinção entre simples posição do ser e posição existencial. Esta constitui uma limitação da primeira, em que a identidade da posição simples se rompe e o pensar pode emergir para si próprio. Os conceitos de finitude e esforço serão reencontrados como gerados a partir de uma faculdade absolutamente sintética e, nestas condições, nuclear para toda a versão de 1794/95 da *Doutrina da Ciência*, a imaginação transcendental. E a questão da existência para a *Doutrina da Ciência* vai orbitar em redor desta faculdade que terá por missão reunir o não-unificável, a finitude e a tendência para a sua superação.

A temática da existência transita, no segundo momento considerado da *Doutrina da Ciência*, a sua versão de 1801-1802, para a questão da quantitabilidade. Todo o equilíbrio e unidade possíveis entre condicionamento e incondicionado, que a primeira versão apresentava como fundação primeira do saber humano, surge, agora, explicitada como a quantitabilidade inerente ao saber. A quantitabilidade significa a sua divisibilidade como expressão e resultado das oposições transcendentais que atravessam o saber, ou o mundo da consciência humana. Em todo o questionamento reflexivo se interpõe um pensar do absoluto, o qual só pode ver visado através de um par de categorias que o questionamento deve, evidentemente, reconhecer como suas, mas que não pode, contudo, separar de si. São estas categorias o *que* do absoluto, ou o seu ser, o absoluto interpretado como ser, e o seu *porque*, ou a sua liberdade, o absoluto interpretado como liberdade, como visado pela luz da consciência e como génese. O ponto próprio de geração da ciência, ou das condições últimas de todo o questionamento e saber, é o ponto de unidade destas duas vertentes, onde se interpenetram o *ser* e a *liberdade*, e um se reconhece no outro. Este seria o ponto do absoluto para o saber humano, a apreensão do ser no seu sentido pleno. O esforço de geração desse ponto é entendido, a partir da quantitabilidade própria do saber, como uma génese plural do ser, ou um acto analógico de criação do ser, cuja ocorrência é plural, em contraste com uma ocorrência singular, que remeteria para um acto arquetípico, ou divino, que tão-somente se pode imitar.

O momento da *Doutrina da Ciência* em seguida analisado, a versão de 1804, exhibe o absoluto como acontecimento da verdade, reconhecendo que não pode ocorrer qualquer condicionamento, pela consciência e pelo saber, da ocorrência primeira do absoluto. O absoluto é aquilo que acontece na máxima pureza. A consciência sabe-se insuficiente, por apenas constituir reflexão segunda sobre o acontecimento primeiro, ocorrer absoluto que ela apenas pode verificar e imitar no seu próprio acto. O absoluto *qua* acontecimento é o correlativo directo de uma filosofia da liberdade, cuja fundação última não pode ser apreendida sequencialmente, ou argumentativamente, mas exige algo que se possa pensar como acto.

O modo como, no momento final da *Doutrina da Ciência*, em 1812, se vai explicitar toda a abordagem desse acto, e da liberdade que desde o início supor-

taram a doutrina, é o de uma teoria da *imagem*. Esta é reflexão, na sua visibilidade inerente, e é, simultaneamente, remissão a um modelo. Ou, o que é o mesmo, a visibilidade exige uma imagem que, reflecta-se novamente sobre ela, se reconhece *qua* imagem, postulando um modelo, algo que não é da qualidade da imagem. Nestas formulações finais, o ser, como absoluta não-imagem, é entendido como o revelador da existência a si própria. O ser será apenas acessível enquanto um facto em que ele é dotado de uma génese e de uma razão. A liberdade que, desde o primeiro momento, fundou a ciência, será finalmente entendida, antes de mais, como a possibilidade de um dar-se à existência do absoluto.

O corpo central do trabalho é o que corresponde propriamente ao tratamento do tema da *Metafísica e Crítica em Fichte*, ocorrendo em paralelo com a leitura do texto da *Doutrina da Ciência* de 1805. O questionamento sobre metafísica e crítica é conduzido a partir duma resposta, ou a partir do conceito de existência entendido como aquele que mais plenamente dará resposta ao problema da filosofia crítica na sua relação com a metafísica. A questão transcendental pelo saber, primeira questão da crítica, é desde logo respondida pela *Doutrina da Ciência* de 1805, por uma equação com a existência. Substituindo os princípios de 1794 — pelos quais «o eu põe-se a si próprio», «o eu opõe-se a si próprio um não eu» e «o eu opõe no eu ao eu divisível um não-eu divisível» — é proposta a equação «o saber é a existência». Os princípios de 1794, que eram suficientes para lançar o eu em oposições sucessivas dentro de si próprio, oposições que, na busca da sua resolução, iam desenrolando as categorias do saber, são reapresentados a partir de uma teoria do juízo existencial. Poderá então reconhecer-se que as categorias em que o objecto se recolhe à consciência de si, e necessariamente se tem de recolher, ou formas fundamentais e necessárias da pensabilidade, constituíam outros tantos modos de restauração do absoluto na existência.

O pretexto para a apresentação do juízo existencial é a tentativa de dizer algo sobre a existência, de predição da *totalidade* da existência, ou a tentativa de dizer *a existência é...* O juízo não terá capacidade sintética para predicar a existência *como* existência, e o resultado será a transformação da forma do juízo predicativo, e o acesso à questão da existência. A existência revelar-se-á na cópula do juízo, na síntese e, assim, a par duma reflexividade, da qual depende a possibilidade de identificação de um qualquer existente. A existência não se dá sem mais, mas sempre *num* qualquer existente, ou, mais precisamente, *como* um qualquer existente, *qua* tal ou tal. A identidade dá-se sempre já como algum existente, e a tarefa da ciência é referenciá-la anteriormente a essa definição. Ela tratará, então, da *possibilidade* da identificação de algo como existente, ou de uma investigação transcendental, de condições *a priori* de possibilidade. A apresentação desta temática constitui a introdução à Segunda Secção da dissertação, que prossegue na detecção de cinco modos de ser da existência, modos que caracterizam suficientemente a posição fichtean. São estes modos de ser o da **transparência**, o da **visibilidade**, o da **conceptualização**, o da **realidade** e ainda o da **liberdade**.

1. O elemento *trans-* refere a existência como apenas acessível a uma ontologia da imagem. A existência só se dá na condição de constituir mediação, algo

que, no meio, não se esgota em si, mas faz transparecer algo mais. A existência, no seu encerramento de situação absoluta de todo o saber, é também abertura e transparecer de tudo aquilo que não só é, como também é *ser*.

2. O elemento visível em que toda a existência se tem de poder encontrar, constitui a sua condição de só se poder dar numa referência possível *para*, ou, o que é o mesmo, numa reflexividade que lhe tem de poder sempre advir. A metáfora da luz é retomada para exprimir esse *distanciamento* primeiro que permite a apreensão. Só nela se podem dar a tomada de *perspectiva* sobre o ser, típica do saber, e da objectividade, ser-objecto dos fenómenos.

3. É no elemento conceptual que a existência se pode interrogar a si própria. E, reciprocamente, propõe-se que a existência não pode ser existência sem algum modo de auto-interrogação fundamental, sem uma qualquer *Wissenschaftslehre*. Esta é a questão pelos princípios de todo o saber ou, mais simplesmente, pela apreensão do absoluto. O conceito envolve sempre um conceito de si e um conceito de absoluto. Toda a inteligibilidade de um absoluto. Em termos fichteanos, toda a compreensão envolve necessariamente o incompreensível.

4. A realidade constitui o elemento que visa conferir sentido ao princípio e fim da *Wissenschaftslehre*, i.e., a liberdade. Porque a compreensão predicativa não pode abranger a *realidade* dos objectos da sua atribuição, mas esta realidade permanece sempre objecto de uma posição, a existência recebe um espaço próprio irredutível. A existência não é o ser proposto à inteligência, concebido pela metafísica, ou simplesmente dito. A impossibilidade do argumento ontológico será disso expressão cabal, mas, simultaneamente, índice da necessidade de uma outra formulação existencial para o absoluto.

5. Esta formulação será, como se referiu, realizada pela liberdade. Só esta constitui, para Fichte, a existência do incondicionado ou, noutros termos, o incondicionado conforme o podemos apreender na existência, e ela será, então, a fundação oculta e razão de ser de todo o divino.

Completa a dissertação um apêndice sobre *O Nacionalismo de Fichte e a Doutrina da Ciência de 1805*, onde se procura traçar um paralelo, simultaneamente cronológico e temático, entre a descoberta do conceito de nação pela filosofia política de Fichte e a descoberta do conceito de existência pela filosofia primeira.

Uma bibliografia e um índice analítico de pessoas e assuntos referidos ajudam ainda a orientar o leitor na temática da dissertação.

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

QUANDO A EUROPA DA FILOSOFIA TAMBÉM É NOTÍCIA

Não obstante os meses decorridos, mantém actualidade e, antes de tudo, importância para o futuro próximo, a notícia da fundação, na Universidade de Oulu (Finlândia), da CONVENÇÃO PARA A FILOSOFIA E A HISTÓRIA DAS IDEIAS NA EUROPA (KONVENT FÜR EUROPÄISCHE PHILOSOPHIE UND IDEENGESCHICHTE), em 17 de Outubro de 1993. A ideia nasceu de preocupações comuns de alguns espíritos europeus e começou a frutificar sob a égide do Instituto Italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles) e do Dr. Gerardo Marotta, presidente desta instituição.

Entre os primeiros sinais de vitalidade da Convenção é de assinalar o projecto, levado a bom termo pelo Prof. Manfred Buhr (Berlim), de um volume colectivo de 65 autores, de 20 países. O índice da obra, já conhecido, faz prever a conformidade entre o seu conteúdo e a amplitude do título: *O património espiritual da Europa**. Trata-se, em certo sentido, de uma *summa europaea* deste final de século, à qual a Revista voltará por certo em próxima ocasião.

Quanto aos temas de discussão e trabalho surgidos na própria jornada em que foi fundada a Convenção, cremos que vale a pena transcrevê-los na íntegra. Se eles dispensam o comentário no âmbito desta notícia, temos a expectativa de que não dispensarão, todavia, a atenção e (quem sabe) o interesse activo de filósofos e de outros homens e mulheres de cultura. Tendo em vista os colóquios, encontros e outras formas de congregação de esforços que os temas venham a suscitar, eles estão agrupados, numa primeira formulação, do seguinte modo:

* Manfred BUHR (Hrsg.), *Das geistige Erbe Europas*, Napoli, Vivarium, 1993, 909 pp. — Anunciado para Dezembro de 1993, o volume ainda não se encontrava disponível no início de Março do corrente ano. A sua difusão em Portugal é assegurada pelas Edições Cosmos, de Lisboa.

De assinalar, por outro lado, que a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa é mencionada, na portada da obra, entre as instituições científicas que apoiaram a edição.

1. *Diversidade e unidade da Europa, sob diferentes pontos de vista metodológicos.*
 - Para a reavaliação de «centro» e «periferia» na história da filosofia e das ideias.
 - Para a geografia do espírito. Os movimentos filosóficos e científicos como redes (*als Netzwerke*) na Europa.
 - O papel da filosofia na configuração de parcerias multidisciplinares na Europa.
 - A significação de localidades no desenvolvimento da filosofia e da ciência europeias.
 - A grandeza dos pequenos. Que é esquecido na apresentação unilinear da história da civilização?
 - O património espiritual das regiões da Europa.
 - Para a história das possibilidades não efectivadas na filosofia e nas ciências.
 - Recepção e reelaboração. A diversidade civilizacional da Europa como fonte de inovação.
 - Relativizar a periodização das história da filosofia e das ciências.
2. *Orientações e movimentos filosóficos e científicos, considerados não a partir dos seus criadores, mas a partir das suas reelaborações regionais.*
3. *Articulação dos contributos de cada região para o património espiritual da Europa.*

A prioridade desde já atribuída à explicitação do primeiro conjunto de temas teve como resultado imediato a proposta do Prof. Quintín Racionero (Madrid), aprovada pela Convenção, de uma próxima sessão pública, na Universidade Complutense, sobre o tema: «Para a reavaliação de 'centro' e 'periferia' na civilização europeia» (variante de um dos tópicos mencionados). A sessão ficou inicialmente agendada para fins de Maio de 1994.*

Foram fundadores da Convenção os Professores Juha Manninen (Oulu), Manfred Buhr (Berlim), Michael John Petry (Roterdão/Oxford), Eduardo Chitas (Lisboa), Quintín Racionero (Madrid), Alessandro Mazzone (Siena), Georg Gimpl (Helsínquia), Reinhard Lauth (Munique) e Domenico Losurdo (Urbino).

Antes de falarmos de textos científicos finlandeses, convém precisar que da viagem de trabalho realizada resultou a permuta de publicações entre o Departamento de Filosofia da FLUL e o Instituto de História da Universidade de Oulu, o que de ambos os lados foi entendido como o primeiro passo de um desejável intercâmbio. Outros passos no mesmo sentido virão a depender, como sempre, de iniciativas concretas e de circunstâncias favoráveis.

A *colheita* trazida de Oulu diz exclusivamente respeito à série «História da

* Uma recente circular subscrita pelo Prof. Quintín Racionero indica que o programa do II Encontro da Convenção, a realizar naquela Universidade, se desdobrará por dois dias (12 e 13 de Maio de 1994) e que nele se inclui a discussão de um "Plano de actividades e de novos encontros".

ciência e das ideias», por anos e volumes, em inglês e alemão (respectivamente: «History of science and Ideas» e «Ideen- und Wissenschaftsgeschichte»), da qual é editor responsável o Prof. Juha Manninen. Eis o registo dos respectivos volumes, disponíveis doravante no Departamento:

- Juha MANNINEN, *Benjamin Höijer und J. G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung* (1987), 4, 114 p.
- Jouko JOKISALO, «... Den Arbeiter für die NSDAP zu gewinnen. Zur Ideologie und Massenbasis des deutschen Faschismus 1933-39» (1988), 2, 235p.
- Georg GIMPL (Hrsg.), *Unter uns gesagt. Friedrich Jodls Briefe an Wilhelm Bolin. Mit einer Einführung von J. Manninen und G. Gimpl: Ego und Alter-Ego. Wilhelm Bolin und sein Kampf um die Aufklärung* (1990), 1, 309 p. (Löcker-Verlag, Wien 1990).
- Georg GIMPL, *Vernetzungen. Friedrich Jodl und sein Kampf um die Aufklärung* (1990), 2, 241 p.
- Heini HAKOSALO, *Bio-power and pathology. Science and power in the Foucauldian histories of medicine, psychiatry and sexuality* (1991), 1, 221 p.

Da mesma série, são de mencionar ainda os volumes (não existentes no Departamento):

- Juha MANNINEN (Hrsg.), *Aufklärung und französische Revolution I. Ein Symposion zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte* (1986), 3, 176 p.
- Juha MANNINEN (Hrsg.), *Aufklärung und französische Revolution III. Ein Symposion zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte* (1989), 2, 387 p.

Estas publicações têm inegável valia documental e científica. Algumas delas — como a recolha de cartas de F. Jodl a W. Bolin — são de interesse imediato para os estudiosos: no caso, pelo menos os estudiosos de Feuerbach e da influência das suas ideias. De resto, os volumes colectivos desta série incluem, para além dos contributos finlandeses, os de outros especialistas europeus mais conhecidos entre nós, como Jacques D'Hondt (Poitiers/Paris), Manfred Buhr (Berlim) ou Domenico Losurdo (Urbino). Um ou outro destes volumes terão, por certo, uma próxima recensão nas páginas de *Philosophica*.

ACÇÕES DE FORMAÇÃO - PROGRAMA FOCO

Tal como anunciado no n.º 2 de *Philosophica*, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa preparou e submeteu a concurso, no âmbito do Programa FOCO para 1994, um conjunto diversificado de acções de formação.

Após um demorado processo de acreditação das acções propostas junto do organismo competente, foram as acções finalmente acreditadas, mas as datas inicialmente previstas para a sua realização tiveram de ser alteradas.

Decorrem neste momento três acções:

- Conteúdos, metodologias e técnicas de ensino para o Programa de *Introdução à Filosofia* do 11.º ano (Maio/Junho de 1994);
- Lógica e Filosofia I (Maio e Outubro de 1994);
- Formação Pessoal e Social I (Maio/Junho de 1994).

Entre Outubro e Dezembro realizar-se-ão as acções seguintes:

- Didáctica da Filosofia (Outubro/Dezembro de 1994);
- Conteúdos, metodologias e técnicas de ensino para o programa de *Introdução à Filosofia* do 11.º ano (Outubro/Dezembro de 1994)
- Textos e autores portugueses para os Programas de *Introdução à Filosofia* dos 10.º e 11.º anos (Outubro/Dezembro de 1994);
- Lógica e Filosofia II (Outubro/Dezembro de 1994);
- Formação Pessoal e Social II (Outubro/Dezembro de 1994).

Oportunamente serão abertas as candidaturas para estas últimas cinco acções.

Para informações, dirija-se ao Secretariado do Programa FOCO - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa - Tel. 796 51 62.

PUBLICAÇÃO DAS ACTAS DO COLÓQUIO «RELIGIÃO, HISTÓRIA E RAZÃO DA AUFKLÄRUNG AO ROMANTISMO»

Com publicação inicialmente prevista para a Primavera de 1994, as Actas deste Colóquio, realizado em 29 e 30 de Abril de 1993, encontram-se em fase de acabamento e estarão disponíveis dentro de algumas semanas.

**COLÓQUIO SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA
E A FILOSOFIA DO ENSINO**

FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA

24 e 25 de Novembro de 1994

Promovido pela área de Formação Pedagógica do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vai realizar-se, nos dias 24 e 25 de Novembro de 1994, um Colóquio sobre o Ensino da Filosofia e a Filosofia do Ensino.

Num momento em que está em curso a experimentação dos novos programas ou já mesmo a respectiva generalização, perante o silêncio e a passividade gerais, este Colóquio constituirá por certo ocasião para a troca de experiências e para o debate sobre os problemas actuais do ensino da Filosofia, os novos programas e as perspectivas da educação no nosso país e no mundo.

Solicitam-se comunicações.

Prazo de apresentação de propostas (título provisório): 29 de Julho de 1994.

Envio do resumo das Comunicações: até 14 de Outubro de 1994.

Para informações, dirija-se a: Secretariado do *Colóquio sobre o Ensino da Filosofia e a Filosofia do Ensino* - Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Cidade Universitária - 1699 LISBOA CODEX.

PHILOSOPHICA

Principais títulos dos números anteriores

Número 1. Abril, 1993

Joaquim Cerqueira Gonçalves

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES — O REGRESSO ÀS ARTES

José Barata-Moura

A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA. SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO

Viriato Soromenho Marques

JUSTIÇA E SENTIDO DA TERRA

José Trindade Santos

PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA METAFÓRICA DO REAL

Mafalda de Faria Blanc

APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE

Leonel Ribeiro dos Santos

O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA

Isabel Clemente

O NILISMO DE MERLEAU-PONTY

Adriana Veríssimo Serrão

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA MAIS RECENTE (1988-1993)

Número 2. Novembro, 1993

José Barata-Moura

SOLEMNIA VERBA

João Paulo Monteiro

PERSPECTIVISMO MITIGADO

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (I) O PROBLEMA DA IMORTALIDADE

Maria José Figueiredo

ARISTÓTELES E A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

Pedro M. A. Alves

KANT E BECK FACE AO PROBLEMA DA «COISA-EM-SI»

João Paisana

SARTRE E O PENSAMENTO DE MARX

Pedro Calafate

REVISTAS FILOSÓFICAS EM PORTUGAL

Cristina Beckert

E. LEVINAS: DA ÉTICA À LINGUAGEM

G.W. LEIBNIZ

Novos Ensaio
sobre o Entendimento Humano

Tradução e Introdução por Adelino Cardoso



Edições *Colibri*

UNIVERSALIA
Série Ideias



J.-P. SARTRE

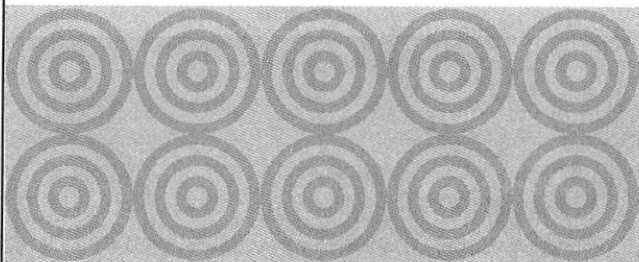
A Transcendência do Ego

seguido de
Consciência de si e Conhecimento de si

Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves



UNIVERSALIA



Este número foi subsidiado pela JNICT

